د.مصطفى النشار

تطور الفلسفة السياسية

من صولون حتى ابن خلدون



rawabt روابط

تطور الفلسفة السياسية

من صولون حتى ابن خلدون

فهرسة أثناء النشر/ إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية، إدارة الشئون الفنية

النشار، مصطفى
تطور الفلسفة السياسية من صولون حتى ابن خلدون
روابط للنشر والتوزيع
17 × 24 سم
تدمك: 9789776543195
رقم الإيداع: 8283/2017
1 ـ السياسة ـ فلسفة
2 ـ السياسة ـ نظريات
أ ـ العنوان

دار النشر:	روابط للنشر والتوزيع
عنوان الكتاب:	تطور الفلسفة السياسية من صولون حتى ابن خلدون
الكاتب:	مصطفى النشار
رقم الطبعة:	الأولى
تاريخ الطبع:	2017

روابط للنشر وتقنية المعلومات
19 حسن أفلاطون ـ بجوار مستشفى عبد القادر فهمى
أرض الجولف ـ مصر الجديدة
تليفون: 20224178673
info@rawabtonline.com
www.rawabtonline.com

تطور الفلسفة السياسية

من صولون حتى ابن خلدون

دكتور

مصطفى النشار

روابط rawabt

للنشر وتقنية المعلومات

For Publishing & Information Technology

الإهداء

إلى تلاميذى...

من طلاب جامعة القاهرة بالخرطوم فى أواخر السبعينات
وأوائل الثمانينات أينما كانوا.

فقد كتبت لهم هذه الصفحات فاشتعلوا بها حماسًا وحبًا للمعرفة

فجعلونى مثلهم من محبى الفلسفة السياسية.

المحتويات

الباب الثانى: الفكر السياسى الغربى

فى العصرين الرومانى والوسيط

الباب الثالث: الفكر السياسى الإسلامى

تصدير

مما لا شك فيه أن كتابة تاريخ الفلسفة بجميع صوره بهذا الأسلوب السهل الذى تجده فى هذا الكتاب يمكّن القارئ أن يفهمه دون أن يفقد العرض العمق الفكرى الذى يعبر عنه الفيلسوف فى آرائه مع الحفاظ أيضًا على مصطلحاته الأساسية وشرحها بنفس الأسلوب السهل الذى يعرض للمصطلح وللفكرة بألفاظ عربية بسيطة ومقبولة عند معاصرينا.

إن اهتمام القارئ العادى وكذلك القارئ المتخصص بفهم تطور الفلسفة السياسية منذ نشأتها بمعناها الاصطلاحى عند اليونان وحتى عصرنا الحاضر يعنى زيادة الوعى لدى الجميع بأهمية المعرفة بالكيفية التى تطورت بها المدنيات والحضارات والدول عبر الاستفادة من آراء فلاسفة السياسة ومفكريها فى عصور البشرية المختلفة من العصر اليونانى إلى العصر الإسلامى إلى العصر الحديث. وإذا كنا قد توقفنا فى هذا الكتاب عند مفكرنا الإسلامى ابن خلدون فإننا نطمح إلى استكمال عرض تطور الفلسفة السياسية حتى العصر الحاضر فى مؤلف قادم إن شاء الله.

وعلى أى حال، فإننا قد عرضنا فى هذا الكتاب الذى بين يديك عزيزى القارئ إلى أهم مرحلتين بُنيت عليهما الأفكار السياسية فى العصر الحديث، أولهما المرحلة اليونانية ومرحلة العصور الوسطى مسيحية وإسلامية؛ فعلى أساس ما طرح من مذاهب وأفكار سياسية فى هاتين المرحلتين تبلور الوعى البشرى بمعنى فلسفة السياسة وبأهم النظريات السياسية التى لا تزال هى الأساس الذى تبنى عليه النظريات السياسية الحديثة.

إن زيادة الوعى بكيف تطورت الفلسفة السياسية فى هاتين المرحلتين هو البوصلة

التى ستكشف لنا عن الكيفية التى انطلق منها الفكر السياسى الحديث وخاصة على الصعيد الغربى الذى بدأ برفض بعض مقولات الفكر السياسى فى العصرين القديم والوسيط وخاصة المقولة التى تتعلق بالربط بين الأخلاق والسياسة؛ فقد درج فلاسفة اليونان وتابعهم فى ذلك فلاسفة العصر الوسيط من المسيحيين والمسلمين على الربط بين الأخلاق والسياسة ربطًا لا ينفصم عراه؛ فقد أكد فلاسفة اليونان وعلى رأسهم أفلاطون وأرسطو أن السياسى الناجح هو المواطن الصالح والأكثر تمتعًا بالأخلاق الفاضلة، وأن المواطن الفاضل المتمتع بكل القيم الأخلاقية هو الأصلح للحكم. ومن هنا نادى أفلاطون بالحاكم الفيلسوف، كما نادى أرسطو بأن يحكم أبناء الطبقة الوسطى باعتبارهم الأكثر اعتدالًا وتمتعًا بالأخلاق الفاضلة، وتابعهما فى ذلك معظم فلاسفة العصر الوسيط مع إدخال البُعد الدينى والالتزام بالقيم الدينية وبأسس العقيدة الدينية لدى الحاكم سواء كان نبيًا أو مصلحًا أو رجل دين باختلاف الرؤية لهذا الفيلسوف أو ذاك حسب دينه إن كان مسلمًا فالالتزام بالقيم والمبادئ الدينية للعقيدة الإسلامية وإن كان مسيحيًا فالالتزام بالقيم والمبادئ الدينية المسيحية.. إلخ. أما فى العصر الحديث فقد تأسس الفكر السياسى وخاصة الغربى على رفض هذا التوحيد بين الأخلاق والسياسة منذ نادى مكيافيللى مفكر إيطاليا الشهير بضرورة الفصل بين المجالين، فالحكم على صلاح الحاكم لديه لم يعد بصلاح دينه أو أخلاقه وإنما بمدى ما حقق من مصالح ومنافع للدولة التى يحكمها. ومن ثم فلم يعد من المهم النظر فى أخلاق الحاكم لأن الأهم هو الحكم على نتائج أفعاله وعلى نتائج قراراته السياسية والاقتصادية.. إلخ. وهل حقق نموًا اقتصاديًا واستقرارًا سياسيًا واجتماعيًا لمواطنيه أم فشل فى ذلك؟!

وبالطبع فإن ثمة أسباب سياسية واجتماعية بل ودينية وراء هذا التغير الذى طرأ على مسار الفكر السياسى ولا نزال نعانى من آثاره حتى الآن سواء كانت آثارًا سلبية تمثلت فى شيوع مبدأ الغاية تبرر الوسيلة لدى حكام وساسة هذا العصر الذى نعيشه، أو فى آثار إيجابية تعلمت الشعوب من خلالها أن يكون الحكم على رجل السياسة حكمًا موضوعيًا من خلال النظر فى أعماله وقراراته ونتائجها بعيدًا عن الحكم على شخصه وأخلاقه!

والحقيقة التى قد تمخض عنها هذا الصراع بين هاتين النظريتين هى أن من الأفضل بالطبع أن يكون الحاكم شخصًا فاضلًا مؤمنًا بالإضافة إلى كونه رجل سياسة ورجل دولة ناجح. وبالطبع فإن هذا ما تطمح إلى تحقيقه الديمقراطيات الحديثة عن طريق إعمال مبدأ الحرية فى اختيار الحاكم، ذلك الاختيار الذى سيبنيه كل فرد بالطبع على ما يرى أنه الأصلح للحكم من الناحيتين معًا؛ المؤهلات الأخلاقية الذاتية بالإضافة إلى المؤهلات السياسية.

وعلى أى حال فلكل منا أن يجتهد برأيه بعد أن يعى ويعرف كيف تطورت أفكار الفلاسفة ـ ومعهم كل البشر ـ السياسية وكيف يمكن الاستفادة من كل هذه الآراء والتطورات فى بناء الدولة الصالحة التى تحقق لمواطنيها الخير والاستقرار المنشود.

وعلى هذا الأساس فكل منا مدعو لأن يكون مشاركًا مع هؤلاء الفلاسفة الذين نعرض لهم بالرأى والحجة. فهم وما عرضوه من نظريات وآراء مجرد حافز لنا على أن نواصل الحوار من أجل مستقبل سياسى أفضل لمجتمعاتنا المعاصرة.

وكلى أمل أن تلقى هذه الطبعة الجديدة من هذا الكتاب نفس الاستقبال الطيب ـ من القارئ العزيز ـ الذى لاقته الطبعة الأولى وخاصة بعد بعض التعديلات التى أضيفت بدءًا من العنوان الذى أصبح «تطور الفلسفة السياسية من صولون حتى ابن خلدون»، وقد وجدنا أنه الأصوب فى التعبير عن مضمون الكتاب وهو مضمون فلسفى خالص.

والله من وراء القصد وهو المستعان

د. مصطفى النشار

مدينه نصر في 27 نوفمبر 2004 م

فصل تمهيدى

التعريف بالفلسفة السياسية

أولًا: تعريف الفلسفة السياسية

ثانيًا: الفرق بين الفلسفة السياسية والعلوم السياسية

ثالثًا: كيفية نشأة الفلسفة السياسية

رابعًا: ظهور الفلسفة السياسية ودور المدنية اليونانية

أولًا: تعريف الفلسفة السياسية

إن تساؤلات عديدة تطرح نفسها فى بداية محاضراتنا فى «الفلسفة السياسية» ولعل أول هذه التساؤلات عن ماهية الفلسفة السياسية؟!

إنها فى اعتقادى محاولة دائمة من قِبل الفلاسفة للإجابة عن تساؤل مهم وضرورى وهو كيف يمكن للقوة أن تتوافق مع العقل والحكمة فى المجتمعات الإنسانية[1]!

وهذا يعنى أن الفلسفة السياسية هى ذلك الفرع من الفلسفة الذى يعنى بدراسة كيفية تحقيق أكبر قدر من العدالة والحكمة فى المجتمعات السياسية، فالسياسة بما هى كذلك وفى أكثر معانيها شيوعًا هى علم القوة وكيفية تنظيمها فى المجتمعات. وإذا كانت السياسة ترتبط ببحث مسألة السلطة التى تشكل هذه القوة وعلاقتها بالمحكومين، ومحاولة توصيف هذه العلاقة بين الحاكم والمحكوم داخل المجتمعات السياسية، ومحاولة البحث عن أفضل السبل لتحقيق العلاقة السوية بين سلطة الحاكم وبين رعاياه من المحكومين، إذا كانت هذه هى مهمة علم السياسة، فإن الفلسفة السياسية تبحث أساسًا فيما ينبغى أن تكون عليه هذه العلاقة، وبالتالى فهى تبحث فى كيفية التوافق بين القوة والحكمة العقلية فى المجتمعات السياسية أو بعبارة أخرى تبحث فى كيفية إخضاع القوة للعقل والحكمة فى هذه المجتمعات[2].

والفلسفة السياسية بهذا المعنى نجدها أول ما نجدها عند فيلسوف اليونان الكبير

---

(1) انظر: د. أميرة حلمى مطر: فى فلسفة السياسية، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة 1978م، ص 5.

(2) نفسه.

وانظر تفاصيل أكثر عن تعريف العلوم السياسية فى: د. أحمد سويلم العمرى: أصول النظم السياسية المقارنة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1976م، ص 18 وما بعدها.

أفلاطـون، فهـو أول مـن شـغلته قضيـة إخضـاع القـوة للعقـل فـى المجتمـع السياسـى[1]، ومـن هنـا كانـت رؤيتـه للدولـة المثاليـة قائمـة علـى أسـاس صـورة مثاليـة للحكـم هـى «حكـم الفلاسـفة» الذيـن اعتبرهـم أفضـل مـن يمكنـه إخضـاع القـوة للعقـل فـى الدولـة.

وقـد اختلـط هـذا المعنـى للفلسـفة السياسـية بمـا يسـمى الآن بعلـم السياسـة حيـث تطـور البحـث الفكـرى فـى الظاهـرة السياسـية مـن هـذا النمـط الفلسـفى المعيـارى إلـى نمـط هـو أقـرب مـا يكـون إلـى التجريبيـة، حيـث اسـتفادت الدراسـات السياسـية المعاصـرة مـن التطـورات العلميـة فـى علـوم التاريـخ والاقتصـاد والاجتمـاع وعلـم النفـس، فظهـر هـذا النمـط التجريبـى مـن البحـث السياسـى. وهـذا مـا نلمحـه بوضـوح فـى الفلسـفة الماركسـية علـى سـبيل المثـال، فقـد أكـدت مـن منظـور البحـث التجريبـى أن نظـام الحكـم فـى أى مجتمـع إنمـا يتشـكل بحسـب تنظيـم ملكيـة وسـائل الإنتـاج، وأكـدت مـن نفـس المنظـور أن دراسـة النظـم الاجتماعيـة وكل مـا يؤثـر فيهـا مـن جوانـب سـلوكية للإنسـان إنمـا ينعكـس فـى النهايـة علـى حيـاة هـذا الإنسـان السياسـية.

وهـذا الاختـلاط رغـم مـا فيـه مـن فائـدة لتطـور الفكـر السياسـى بوجـه عـام إلا أنـه يتطلـب منـا إقامـة الفـروق الدقيقـة بيـن الفلسـفة السياسـية وبيـن علـم السياسـة.

ثانيًا: الفرق بين الفلسفة السياسية والعلوم السياسية

الحقيقـة أن أول مـا يتبـادر إلـى الذهـن مـن فـروق، هـو الفـرق العـام بيـن الفلسـفة والعلـم ومـا يلقيـه مـن ضـوء فـى هـذا الصـدد؛ فالمعـروف أن الفلسـفة إنمـا هـى بحـث عقلـى فـى مشـكلات الإنسـان عمومًـا، وهـى لا تلتـزم بالواقـع إلا بقـدر مـا يحقـق الانطـلاق العقلـى نحـو حـل مشـكلات هـذا الواقـع. ومـن ثـم كان الفـرق العـام بيـن الفلسـفة والعلـم يكمـن فـى غلبـة الطابـع المعيـارى علـى الفلسـفة بينمـا يغلـب الطابـع الوصفـى علـى العلـم.

وهكـذا تكـون الفلسـفة السياسـية فـى طبيعتهـا الأصيلـة ذات طابـع معيـارى يبحـث فيمـا ينبغـى أن تكـون عليـه العلاقـة بيـن البشـر، حاكـم ومحكـوم داخـل المجتمـع السياسـى.

(1) انظر: د. أميرة حلمى مطر: نفس المرجع السابق، ص 5.

وبحث فيما ينبغى أن يحكم هذه العلاقة من قوانين، بينما تركز العلوم السياسية على وصف ما هو كائن فى هذه المجتمعات السياسية وبحث أشكال السلطة القائمة والبحث فى أفضل أنواعها ومدى ملائمة هذه الأنواع للظروف السياسية والاقتصادية والبيئية التى يعيشها البشر فى مجتمع بعينه.. إلخ.

إن الفلسفة السياسية من جانب آخر وبما هى بحث عقلى معيارى تحاول الارتقاء بالقيم السياسية فى المجتمعات الإنسانية. تحاول بما لها من ارتباط وثيق بفلسفة الأخلاق ـ أقره معظم فلاسفة السياسة من اليونانيين والمسيحيين والإسلاميين وبعض المعاصرين ـ أن تؤكد ضرورة توافر قيم الحرية والعدل والمساواة والإخاء بين البشر فى ظل أى نوع من السلطة السياسية، فليس مهمًا شكل الحكومة فى أى دولة من الدول وإنما المهم «فى نظر الفيلسوف» هو مدى تحقق هذه القيمة السياسية ـ الأخلاقية العليا فى ظل هذا النوع أو ذاك من أنواع الحكومة أو السلطة السياسية.

ولم يعد أحد يشك الآن فى قيمة هذه القيم السياسية وضرورتها بالنسبة للإنسان الذى عرفته الفلسفة كائنًا حرًا، له إرادته المستقلة، ومطالبه الضرورية مادية ومعنوية. ومن ثم فقد أصبح من المسلم به الآن أنه وراء أى أيدلوجية سياسية يوجد دائمًا الفكر السياسى المحرك لهذه الأيدلوجية؛ فبالرغم من أن معنى الأيدلوجيا الدقيق هو علم الأفكار[1]، إلا أنها تستقى هذه الأفكار فى الواقع من الفلسفة السياسية الكامنة وراءها، فالأيدلوجى المعاصر هو الذى يبحث فى دراسة الوسائل التى يمكن بها تطبيق الأفكار وتحويلها إلى ما يشبه خطط للعمل المثمر من أجل رفاهية المجتمع وتقدمه.

ولعل هذا هو ما يجعلنا نؤكد أن الطابع المعيارى Normative للفلسفة السياسية، هو فى الوقت نفسه أساس الإلزام الذى تحمله الفكرة السياسية فى طياتها، إذ أن تقدم المجتمع السياسى مرهون فى اعتقادى ـ وكما تؤكد دروس التاريخ العام ـ بما يتمثله القائمون على صنع السياسات فى بلدانهم من هذه الأفكار الفلسفية ومحاولة تطبيقها فى مجتمعاتهم، فهذه الأفكار لم تأت نتيجة تأملات ميتافيزيقية للفلاسفة، بل تأتى من

(1) انظر: نفس المرجع السابق، ص 7.

تحليلاتهم للواقع السياسى الذى يعيشونه وإدراكهم للأمراض السياسية والاجتماعية التى تنتابه فيحاولون تقديم الحلول المناسبة التى يرونها لهذه الأمراض. ومن ثم يكون على صانعى القرار السياسى إذا ما أرادوا إصلاح مجتمعاتهم والارتقاء بها أن يلتزموا بتحويل هذه الأفكار إلى واقع ملموس. وكلما كان هذا الالتزام موجودًا من قبل الساسة كان التطوير والارتقاء بمجتمعاتهم ملموسًا وواضحًا.

ويعلمنا تاريخ الفلسفات السياسية ـ إذا ما ربطنا بينه وبين الظروف السياسية التى ظهرت فيها ـ أن الفلسفة السياسية عمومًا لا تزدهر إلا فى العصور التى تشتد فيها الأمراض السياسية فى المجتمعات. ومن ثم تكون الحاجة ملحة لظهور فيلسوف يشخص المرض ويقدم العلاج. وإذا ما كان التفاعل موجودًا بين الفكر السياسى والواقع السياسى نهض المجتمع من كبوته وعوفى من أمراضه..

وهذا يؤكد لنا ارتباط فلاسفة السياسة بواقعهم الاجتماعى والسياسى وعدم انفصالهم عنه بأى حال من الأحوال حتى فى أكثر الفلسفات السياسية مثالية؛ فلم تأت «يوتوبيا» أفلاطون إلا بالنظر إلى ما كانت تعانيه المجتمعات اليونانية من أمراض سياسية. ولم تأت أفكار مكيافيللى ـ على ما بها من تطرف فى نظر البعض ـ إلا نتيجة لما كان يعانيه المجتمع الإيطالى من انقسام وتناحر وظروف اقتصادية مهلكة. ولم يقدم فلاسفة التنوير فولتير وروسو ومونتسكيو أفكارهم السياسية من فراغ، بل بالنظر إلى ما كانت تعانيه أوروبا من واقع سياسى مؤلم فيه الكثير من الظلم والتعسف.

ولم تأت الدعوة إلى الليبرالية السياسية عند لوك إلا كتعبير عن مصالح الشعب الراغب فى المشاركة فى الحكم، وفى صنع سياسة الدولة التى يعيش كمواطن فيها.

ولم يدعو ماركس إلى الاشتراكية وإلى الشيوعية إلا فى ظل واقع اقتصادى استبد فيه الرأسمالى وسيطر على مقدرات العامل، وكان من الضرورى تحرير العامل من هذا الظلم بالدعوة إلى الاشتراكية التى تكفل حقوق هذا العامل وتعطيه حقه فى الحياة الكريمة.. إلخ.

فكل الفلسفات السياسية إذن ظهرت نتيجة لظروف سياسية واقتصادية واجتماعية معينة عانى فيها المجتمع، وجاءت لتلبى هذه الحاجة فتشخص الأمراض وتقدم الحلول.

والملاحظ أن تطور الفلسفة السياسية نفسها كان نتيجة لهذا التفاعل بينها وبين الواقع؛ ففيلسوف السياسة حينما يقدم فكرته الجديدة وتجد من يطبقها تبدو جوانب الصواب فيها كما تبدو جوانب القصور، ومن ثم يمكن لفلسفة سياسية جديدة أن تظهر لتعالج هذا القصور وتسد النقص الذى ظهر حين تطبيق سابقتها.. وهذا ما نلمحه بوضوح خاصة فى الفترات التى يكون التفاعل فيها قويًا بين الفكر والواقع؛ ففى العصر الحديث ظهرت الفلسفة الليبرالية الداعية إلى الحريات السياسية بجميع أنواعها وكذلك إلى الحرية الاقتصادية، وجاء تطبيق هذه الليبرالية الرأسمالية ليكشف عن مواطن القصور التى حاولت الفلسفات الاشتراكية معالجتها إلى أن ظهرت الماركسية لتحمل فلسفة سياسية متكاملة معبرة عن هذه الرؤية الاشتراكية.. وقد ظهر من تطبيقها فى المعسكر الاشتراكى منذ الثورة الروسية فى عام 1917 الكثير من جوانب النقص. وجوانب النقص هذه هى التى تحمل المعسكر الاشتراكى للتفكير فى الأخذ بالإصلاحات السياسية من الرأسمالية الغربية.. وأعتقد أن ثمة فلسفة سياسية جديدة ستظهر محاولة التوفيق بين الرأسمالية والاشتراكية مما سيؤكد أن الفكر السياسى فى الإسلام كان وسيظل هو الأقدر على حل مشكلات الإنسان السياسية حيث نجد فيه هذه المواءمة بين ما يسمى الآن بالاقتصاد الحر وبين تلك الإصلاحات ذات الطابع الاشتراكى.

ثالثًا: كيفية نشأة الفلسفة السياسية

إن تاريخ الفكر السياسى عمومًا ـ كما يؤكد جان شوفالييه بحق ـ قديم قدم التاريخ العام؛ فالفكر السياسى له تاريخه الخاص الذى يدخل فى نطاق التاريخ العام. وهذا التاريخ الخاص للفكر السياسى هو أحد فروع التاريخ العميقة والأكثر أهمية من

التحركات السطحية الأكثر ظهورًا للعيان؛ فهو تاريخ غنى بمضمونه الفكرى وزاخر فى نفس الوقت بنتائج مباشرة وغير مباشرة على السلوك الإنسانى[1].

وعلى ذلك فتاريخ الفكر السياسى عمومًا قديم قدم تاريخ الإنسان نفسه، فمنذ ظهور الحضارات الشرقية الكبرى خاصة الحضارة المصرية القديمة ظهرت الأنظمة السياسية التى تحمل فى طياتها فكرًا سياسيًا متماسكًا حيث يبدو تماسكه من النجاح الذى حققته هذه الدول فى تلك الحضارات الشرقية القديمة. فلا أحد ينكر عظمة التاريخ السياسى الذى حققته الإمبراطورية المصرية القديمة على أساس من الحكم المركزى الذى شكل فيه الحاكم السلطة المطلقة التى توحدت بالألوهية. ومن ثم كان احترامها من قبل المحكومين غير محدود، فكانت الإنجازات الحضارية الضخمة فى جميع الميادين. وبنفس هذه الصورة تقريبًا والتى تجعل من السلطة السياسية رمزًا له دلالاته الدينية كانت الأنظمة السياسية الأخرى فى الحضارات الشرقية المختلفة.

وقد خلَّفت لنا هذه المدنيات الشرقية الكبرى بعضًا من نظمها وقوانينها السياسية التى توضح معالم النظام السياسى فى كل منها؛ فقد اتضح هذا فى الحضارة المصرية القديمة من خلال ما نجده فى كتاب «الموتى» وما نجده فى وصايا تركها بعض الحكام والوزراء منقوشة على الحجر، ومن خلال ما نجده أيضًا من كتابات لبعض هؤلاء الوزراء مثل وصايا «بتاح حتب» التى كتبها لابنه موضحًا له طريق الارتقاء فى السلم السياسى ووسائل وفنون الحكم المختلفة. وكذلك الأمر فى تشريعات «حور محب»[2].

وقد اتضح هذا بالنسبة للحضارة البابلية فيما نجده من تشريعات «حمورابى»[3]،

---

(1) جان جاك شوفالييه: تاريخ الفكر السياسى: ترجمة د. محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والتوزيع والنشر، بيروت ط 1، 1985، ص 8 ـ 9.

(2) راجع ما كتبناه عن الفكر المصرى القديم فى كتابنا: نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة ـ دراسات فى الفلسفة المصرية واليونانية، الطبعة الثانية ـ مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 1997م، القسم الأول. وانظر كذلك كتابنا: الخطاب السياسى فى مصر القديمة، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة 1998م.

(3) انظر ما كتبه د. عبد الرضا الطعان فى: الفكر السياسى فى العراق القديم (جزءان)، دار الشئون الثقافية العامة (أفاق عربية)، الطبعة الثانية ـ بغداد 1986م.

وكما اتضح كذلك بالنسبة للحضارة الهندية فيما نجده فى كتب البراهمة من نظريات سياسية تعتمد على النظام الطبقى الذى حاول بوذا فى فلسفته التخفيف منه[1].

ونفس الشىء نجده فى الحضارة الصينية، فقد اتضحت معالم نظامها السياسى من خلال ما اكتشف من كتابات ترجع إلى القرن العاشر قبل الميلاد، ومن خلال كتابات فلاسفتها مثل كونفشيوس الذى عبر فى كتاباته عن هذا النظام وحاول التجديد فيه والدعوة إلى الوحدة الصينية[2].

وعلى أى حال، فإن دراسة الفكر السياسى فى الشرق القديم يحتاج إلى صبر وأناة للكشف عن معالمه الكبرى وعن أصحاب الإسهامات المختلفة فى تطوره عبر القرون العديدة التى تطورت خلالها هذه الحضارات الشرقية القديمة.

لكن الحق أن الفلسفة السياسية بمعناها الدقيق لم تنشأ إلا فى ظل توفر الحرية السياسية فى المدنيات اليونانية القديمة. ففى ظل هذه المدنيات بدأت تتضح ملامح النظم السياسية التى تعتمد على وعى أفرادها بما يصنعون، وبما يحققون من أهداف سياسية يسعون إلى تحقيقها.

رابعًا: ظهور الفلسفة السياسية ودور المدنية اليونانية

على الرغم من أننى أعتقد اعتقادًا راسخًا بالأثر الشرقى على اليونانيين فى جميع إبداعاتهم حتى فى تكوينهم للمدينة وفى شكل المجتمع السياسى، إلا أننى لا أستطيع أن أنكر ولا أحد يستطيع كذلك إنكار أن كلمة سياسة politic مشتقة من الكلمة اليونانية polis التى تعنى المدينة[3].

---

(1) انظر ما كتبناه عن الفلسفة الهندية فى كتابنا: المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة 1997م، ص 93 ـ 104.

(2) انظر ما كتبناه فى كتابنا: فلاسفة أيقظوا العالم عن كونفشيوس فى الفصل الثانى من الطبعة الأولى، دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة 1998م، ص 46 وما بعدها.

وانظر أيضًا ما كتبناه عن الفلسفة الصينية فى كتابنا: المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، سبق الإشارة إليه، ص 81 وما بعدها.

(3) انظر تفاصيل أكثر عن الأصل الاشتقاقى للكلمة فى: د. أحمد سويلم العمرى، نفس المرجع السابق، ص 19.

وهـذا يعنـى ببسـاطة أنـه فـى المدينـة اليونانيـة ولـد ناضجًـا الفكـر السياسـى لأنـه هنـا فقـط قـد اسـتقل عـن جميـع النشـاطات الأخـرى للإنسـان.

لقـد تهيـأت للعقليـة اليونانيـة ـ وهـى تمـارس نشـاطها السياسـى داخـل المدينـة اليونانيـة ـ الظـروف التـى جعلتهـا تناقـش بحريـة أسـس المدنيـة وأخلاقهـا ومؤسسـاتها وأمراضهـا المحتملـة وكيفيـة عـلاج هـذه الأمـراض، بعيـدًا عـن الديـن؛ فلـم يلـق اليونانيـون أنفسـهم فـى دائـرة الديـن ويـروا هـذا العالـم بعبـارات إيمانيـة كمـا فعلـت ذلـك شـعوب الهنـد وغيرهـا مـن الأمـم الشـرقية. لقـد كان لـدى اليونانيـون القـدرة والجـرأة علـى الاندهـاش مـن الأشـياء المرئيـة وعلـى طـرح الأسـئلة المختلفـة علـى أنفسـهم بصددهـا. ومـن ثـم سـعوا إلـى فهـم الكـون كلـه علـى ضـوء العقـل، ولـم يكـن بوسـعهم بعـد ذلـك أن يبتعـدوا عـن مناقشـة علاقـة الفـرد بمؤسسـات مثـل الأسـرة أو الدولـة بنفـس المنطـق العقلـى[1].

لقـد وجـد اليونانيـون فـى «المدينـة ـ polis» الوحـدة المثاليـة للحيـاة الاجتماعيـة والتجمـع الأمثـل للكائنـات البشـرية شـريطة أن يتوافـر فـى هـؤلاء البشـر صفتيـن: أن يكونـوا مـن اليونانييـن وليسـوا برابـرة، وأن يكونـوا مـن الأحـرار وليسـوا مـن العبيـد.

وبعيـدًا عـن هـذه العنصريـة الواضحـة فـى تصورهـم للمدينـة كوحـدة مثاليـة للمجتمـع السياسـى، فـإن المدينـة كانـت تشـكل بحـق مجتمعًـا كامـلًا يكفى ذاتـه بذاتـه فـى كل الميادين. وفـى هـذا الصـدد كانـت المدينـة تبشـر علـى الأقـل بالصـورة الحديثـة للدولـة. ومـن هنـا ظهـر لديهـم تعبيـر الدولـة ـ المدينـة أو المدينـة ـ الدولـة.

ولقـد كان لهـذا التصـور ملامحـه المميـزة التـى جعلـت الفكـر السياسـى ينمـو بداخلـه باطـراد مسـتمر؛ فلقـد كانـت المدينـة ـ الدولـة صغيـرة المسـاحة. وفـى هـذا الإطـار الضيـق المسـاحة جغرافيًـا كان مـن السـهل أن يتآلـف النـاس فـى حيـاة مشـتركة تنسـجم فيهـا الغايـات الأخلاقيـة. ومـن ثـم كان هـذا الوضـع يضمـن لأعضـاء المدينـة أى للمواطنيـن فيهـا وضعًـا قانونيًـا شـخصيًا مميـزًا تمامًـا. فقـد كان وضـع المواطـن هنـا مناقضًـا بصـورة تامـة لوضـع الرعايـا فـى الإمبراطوريـات الشـرقية القديمـة ذات المسـاحات الشاسـعة.

---

(1) انظر: Barker (E.): Plato and his predecessors: Brented by Methuen, London, 1948, P. 1.

ففى هذه الإمبراطوريات ذات المساحات الكبيرة، كانت الجماهير تعيش فى ظل حاكم هو فى معظم الأحيان حاكم مستبد. أما فى المدينة ـ الدولة فى اليونان ـ فيعيش الأفراد كأفراد (أى مواطنين أحرار). كان هؤلاء الأفراد يندمجون بشكل وثيق فى مدينتهم التى كانوا يجدون فيها كل ما هو ضرورى لتفتحهم الشخصى. إن الخلق الخاص بالمدينة، أى طريقة وجودها وحياتها الخاصة والطابع النوعى الذى كانت تنفرد به كان يطبعهم بطابع لا يمحى. لقد كانوا خاضعين تمامًا للقانون الذى يعبر عن الخير المدنى المشترك. إن المدنية بما أحدثته من تفكيك للمجتمع القبلى ـ الذى كانوا يعيشونه من قبل ـ كانت هى التى حررتهم من الوصاية الثقيلة للعشيرة العائلية وجعلتهم كائنات فردية ومستقلة نسبيًا. لقد كانوا مواطنين متحمسين لمدينتهم ومستعدين للموت فى سبيل حريتها، مع ذلك فإنهم كانوا قادرين على أن يفكروا بأنفسهم بطريقة متميزة ضمن هذا الإطار المدنى. وكان يحق لهم أن ينتظروا من المدينة أن تقدر كل واحد منهم بالقدر الذى كان يعتبر أنه مساوٍ له[1].

لقد كان هذا الوضع الذى عاشه الأفراد فى مدينتهم مثيرًا للكثير من التساؤلات الفردية التى شكلت بالتالى قضايا فكرية نشأ ونما فى ظلها الفكر السياسى لدى هؤلاء الأفراد، وتبدو هذه القضايا حينما تساءل هؤلاء الأفراد المتمايزون الذين يشكلون بتواصلهم دولة واحدة، عن طبيعة هذا التمايز وعن طبيعة التواصل فيما بينهم؟ هل هناك أى تعارض بين الغرائز الطبيعية للفرد وما تلقيه عليه الدولة من تبعات؟ هل كان ما يعتبره الفرد عادلًا بشكل طبيعى شيئًا آخر غير ما تفرضه عليه الدولة بصفة دائمة باعتباره كذلك؟ وإذا كان مثل هذا الاختلاف بين ما يراه الفرد وما تفرضه الدولة موجودًا فكيف ظهر هذا الاختلاف؟ تلك وغيرها كانت الأسئلة التى طرحت نفسها بشكل طبيعى نتيجة الطابع الخاص للحياة السياسية فى اليونان القديمة[2].

وعن هذه الأسئلة وما شكلته من قضايا فكرية نشأت الفلسفة السياسية بصورتها الدقيقة والمتفردة عند اليونان. وبدأت تتطور من الإجابات المختلفة التى قدمها

(1) انظر: شوفالييه، نفس المرجع السابق، ص 15 ـ 16.

(2) انظر: Barker (E.): op. cit., p. 2

فلاسفة اليونان عن هذه الأسئلة وما طرحوه من حلول لتلك القضايا. فهذه القضايا وتلك التساؤلات التى كانت مثارًا للجدل بين فلاسفة السياسة اليونانيين لا تزال هى القضايا التى تطرح نفسها بشكل أكثر تطورًا حتى اليوم.

ولقد تطورت الفلسفة السياسية حينما بدأ الفلاسفة ينتقد كل منهم الآخر فيما طرحه من حلول، ومن ثم يقدم هو حلولًا جديدة ونظريات مستقلة، ويأتى آخر لينتقده ويقدم الجديد، وهكذا. فالفلسفة السياسية تتطور بفعل عاملين اثنين هما؛ تطور الظروف السياسية وتغيرها المتلاحق وتأثر الفيلسوف بهذه الظروف، ومحاولة إيجاد الحلول للمشكلات المستجدة دائمًا. أما العامل الثانى فهو انتقاداته للفكر السياسى السابق عليه ومحاولة تطويره من خلال تلك الظروف التى استجدت فى عصره. فهناك إذن جدل دائم بين فيلسوف السياسة وبين واقعه من جهة، وبينه وبين السابقين عليه من جهة أخرى.

ومن هذا الجدل يكون تطور الفلسفة السياسية، ومن ثم تطور التصورات السياسية للإنسان عبر العصور.

الباب الأول
الفكر السياسى اليونانى

الفصل الأول

الفكر السياسى السابق على أفلاطون

أولًا: صولون وبداية النظام الحزبى الديمقراطى الأثينى

تمهيد:

إن لصولون ـ فى نظرنا ـ أهمية خاصة فى الفلسفة السياسية السابقة على أفلاطون إذ أنه بإصلاحاته القانونية التى قدمها لأثينا يعد بداية مرحلة جديدة فى تاريخ أثينا السياسى من ناحية، ويعد أيضًا من ناحية أخرى ذا نظرة تقدمية لم يرق إليها الفكر اليونانى حتى فى أعظم مراحل ازدهاره أيام أفلاطون وأرسطو، وذلك واضح من التشريعات التى قدمها خاصة فيما يتعلق بإلغاء الرق واحترام المهنيين وتقدير الأعمال اليدوية، إلا أننا لا نستطيع فهم هذه التشريعات الصولونية إلا إذا رجعنا إلى الظروف والمراحل التى مرت بها أثينا قبل صولون، فلقد تمثل فى مدينة أثينا بوضوح مراحل التطور الاجتماعى والسياسى المختلفة فانتقلت من المجتمع البدائى الشيوعى إلى المجتمع القبلى الذى تحولت فيه الملكية الجماعية للأرض إلى ملكية خاصة تركزت فى أيدى رؤساء الأسر الأرستقراطية الكبيرة وتحول عدد كبير من السكان إلى رقيق ومعدمين مكبلين بالديون. وقد عرف هذا النظام لحكم الأرستقراطية فى اليونان باسم حكم النبلاء وهم الذين كانوا يركزون فى أيديهم كل أنواع السلطة فمنهم يُعين الحكام التسعة أو الأراكنة ومنهم الكهنة والقضاة وقادة الجيش وهذا الحكم هو الذى ظل سائدًا إلى عصر صولون Solon المصلح والمشرع السياسى الشهير فى القرن السادس قبل الميلاد.

وينبغى أن نشير فى البداية إلى أن تشريعات صولون قد استهدفت إنصاف الطبقات التى بدأ نفوذها يتزايد ويزاحم نفوذ طبقة التجار والملاحين وأصحاب الصناعات، أولئك الذين عظمت قوتهم وتزايدت ثرواتهم مع اتساع تجارة المدن اليونانية ومع نشاط الرحلات الخارجية.

(أ) أهم تشريعات صولون:

وضع صولون هذه التشريعات عام 594 ق.م، وبها وضع الحجر الأساسى للديمقراطية اليونانية بما أدخله من إصلاحات اجتماعية وسياسية قضت على نظام الحكم الأرستقراطى وأعطت للطبقة الشعبية دورها فى نظام الحكم وتسيير شئون الدولة، فشارك المواطنون فى المؤتمر الشعبى، الذى كان من اختصاصه انتخاب كبار الموظفين ورجال التشريع وإعلان الحرب وإبرام المعاهدات[1]، كما أنشأ صولون المحاكم الشعبية التى كانت تختار أعضاءها من بين عامة المواطنين، وقد كان من أهم هذه التشريعات:

1 ـ إلغاء نظام الرق بسبب الديون وهذا هو الإصلاح الذى يطلق عليه باليونانية اسم ساى سكتيا Sei Sachteia ويعنى وضع الثقل.

2 ـ إصدار قانون يعفى الابن من مساعدة أبيه إذا لم يكن هذا الأب قد علَّم ابنه مهنة[2].

3 ـ جعل أساس الاشتراك فى الحكم مقدار الثروة التى يملكها الفرد شريفًا كان أم غير شريف، وغنى عن البيان أنه بهذا المبدأ قضى على احتكار الأشراف للوظائف السياسية وأباح للعامة الاشتراك فى السلطة على حسب ما يملكه الفرد من ثروة وما يدفعه للمدينة من ضريبة.

4 ـ وقد قسم دستور «صولون» المواطنين إلى أربع طبقات:

الطبقة الأولى: وهى طبقة الأغنياء الذين يملكون قدرًا معينًا من الثروة (لا يقل دخلهم عن خمسمائة مديمنوس).

الطبقة الثانية: هى الطبقة الوسطى الذين يملكون أرضًا يزرعونها وبعض المحاريث والثيران (وتسمى بطبقة الزوجيتاى).

(1) د. إبراهيم دسوقى أباظة، د. عبد العزيز الغنام، تاريخ الفكر السياسى، دار النجاح ببيروت 1973م، ص 11.

(2) د. أميرة حلمى مطر، فى فلسفة السياسة، الطبعة الثانية 1978م، القاهرة دار الثقافة للطباعة والنشر، ص 15 ـ 16.

الطبقة الثالثة: وهى طبقة الفرسان.

الطبقة الرابعة: وهم المأجورون الكادحون الذين لا يملكون شيئًا. (وتسمى طبقة الثيتس Thetes).

وقد ذهب إلى هذا التقسيم أرسطو فى كتابه «السياسة»، غير أن كثيرًا من الشراح قد وضعوا طبقة الفرسان الطبقة الثانية ووضعوا جماعة الملاك فى الطبقة الثالثة.

وهذه الطبقات التى تتفاوت فى الثراء تتفاوت فى الحقوق السياسية وفى الوظائف الاجتماعية، فقد نص الدستور على أن يتمتع أفراد الطبقات الثلاث الأولى بجميع الوظائف العامة أما أفراد الطبقة الرابعة فهم محرومون من الحقوق السياسية ولا يزاولون أية وظيفة عامة، وقد أجاز لهم الدستور حق حضور جلسات الجمعية الشعبية، ومع أن طبقة الأشراف قد ظلت فى دستور صولون صاحبة السلطان فى الدولة غير أن الديمقراطية قد قويت وكسبت بعض المكاسب السياسية. فقد نص الدستور على حق الجمعية العمومية لطبقات الشعب فى مراقبة أعمال الحكام، وفى قبول أو رفض ما يقرره الحكام، وكان لهذه الجمعية أيضًا سلطة سياسية وقضائية، ونص الدستور فوق ذلك على حقها فى انتخاب «مجلس الأراكنة» وقد علق أرسطو فى كتابه السياسة على دستور صولون بقوله «إن صولون مشرع عظيم القدر لا سيما فى نظر هؤلاء الذين ينسبون إليه أنه قضى على كل مظاهر الأوليجاركية وأنهى استعباد الشعب، وكون الديمقراطية الوطنية.. وأنه وضع نواة سيادة الأمة بأن فتح أبواب الوظائف القضائية أمام جميع المواطنين[1].

ويلاحظ أن هذه التشريعات قد جاءت بما لم يستطع جهابذة الفلسفة السياسية اليونانية فهمه وتقديره فقد طالب صولون بإلغاء نظام الرق ونادى بالمساواة بين المواطنين وجاء أفلاطون وأرسطو بعد ذلك وأكدا أن الرق نظام طبيعى بل قال أرسطو بضرورته الطبيعية وأجاز الحرب للحصول على الرقيق، وقصر نظره عن أن يدرك أن هؤلاء مواطنون ككل المواطنين يجب أن يتمتعوا بنفس الحقوق وهذا يؤكد

(1) د. مصطفى الخشاب، تاريخ الفلسفة والنظريات السياسية، مطبعة لجنة البيان العربى، بالقاهرة، الطبعة الأولى 1953م، ص 76 ـ 77.

عظمة ذلك المشرع وقدرته الفذة على إدراك ضرورة المساواة بين المواطنين منذ ذلك الوقت وقبل الميلاد بستة قرون.

وأيضًا بالنسبة للتشريع الصولونى الذى أعفى الابن من مساعدة أبيه إن لم يكن الأب قد علم ابنه مهنة، فقد يبدو هذا التشريع تافهًا لأول وهلة ولكن هذا القانون البسيط ذا دلالة عميقة بالنسبة للفكر السياسى اليونانى لأنه يعنى أن صولون لم يكن يحتقر العمل اليدوى ولم يكن يعترف بتلك الطبقية المتطرفة التى آمن بها فلاسفة اليونان الكبار، فقد كان يحترم المهنيين إلى حد مطالبة الآباء بأن يعلموا أبناءهم المهن التى يعرفونها ويعملون بها، وقد عجز عقل أفلاطون وأرسطو أيضًا عن الوصول إلى هذه النظرة التقدمية الرائعة التى لا تفرق بين عمل يدوى وعمل نظرى.

(ب) ظهور الأحزاب الأثينية:

إن إصلاحات صولون المعتدلة التى أشرنا إليها بدت غير كافية فى نظر بعض طبقات الشعب المتطلعة إلى المشاركة فى الحكم فتكونت لأول مرة الأحزاب السياسية المنظمة وتصارعت على الوصول إلى الحكم. ومن أهم هذه الأحزاب:

1 ـ حزب السهل Le pediemes وهو حزب النبلاء أصحاب الأراضى وهو الحزب المحافظ الذى يبغى الدفاع عن النظم القديمة المتوارثة وكان يتزعمه «ليكورجوس».

2 ـ حزب البحر Le parafiens: وهو يعبر عن رأى المعتدلين المحبذين لإصلاحات صولون المعتدلة.

3 ـ حزب الجبل Le diacrions: ولم يرض هذا الحزب عن إصلاحات صولون وكان يضم دعاة الديمقراطية المتطرفة وعامة الشعب من عمال المناجم والزراعة والصناعات والرعاة، وكان زعيم هذا الحزب هو أول مؤسس للديمقراطية اليونانية بيزستراتوس Peisistratus الذى قدر له أن يلعب فى تاريخ أثينا دورًا حاسمًا واستطاع بقوة الشعب أن ينصب نفسه طاغية لأثينا 517 ق.م.

وقد وصل بيزستراتوس إلى الحكم بقوة حزب الجبل وكان أهم ما عنى بتحقيقه فى سبيل تدعيم سلطة الطبقات المحرومة هو مصادرة أملاك الأغنياء لصالح الدولة وإقامة أسطول بحرى قوى وتأسيس مدينة أثينا وتأمين الطرق البحرية لتنشيط الملاحة والتجارة، كذلك أدخل عبادة ديونيسوس إلى أثينا وهو إله الطبقات الشعبية نزح معها من المناطق الزراعية إلى المدينة عندما أفسحت الإصلاحات الديمقراطية لهم الطريق إلى المشاركة فى الحياة العامة.

وكتب للديمقراطية أن تسير فى طريقها قدمًا بفضل كلستينيس الذى سار على خطى سابقيه وأتم إصلاحاته الديمقراطية فألغى الامتيازات الأرستقراطية ونقل الحكم إلى يد الجمعية الشعبية (Ecleisia) التى تضم جميع المواطنين الأحرار وكون مجلس الخمسمائة أو مجلس البولاة Boulê وأعضاؤه يعينون بالقرعة إمعانًا فى الديمقراطية ويشرف على الإدارة والقضاء والتنفيذ وأدخل نظام النفى السياسى وأقام المحاكم الشعبية المكونة من جمهور الشعب.

وعندما هدد الفرس أثينا تصدت لهم بحريتها فقهرتهم وحققت النصر العظيم فى موقعة سلاميس البحرية وبانتصار أثينا على الفرس توطدت أركان حكم الديمقراطية التى فرضت قوة الطبقات الجديدة التى ظهرت فى المجتمع وهى طبقة التجار والملاحين وأصحاب الصناعات، وهذا بفضل السياسى العظيم «بريكليس» الذى تغلب على خصومه بقدرته الفائقة على الخطابة حتى سمى بالأولمبى لمواهبه الفكرية التى صقلها اتصاله بكبار مفكرى عصره مثل انكساجوراس الفيلسوف[1].

وقد كان بريكليس Preicles هو الذى وضع دستور الديمقراطية بالمعنى الصحيح، فقد أتاح بدستوره لكل عضو من أعضاء الدولة الاشتراك فى الأمور السياسية على اختلاف أنواعها، ووضع جميع أفراد الشعب على قدر المساواة أمام القانون، وسوى بينهم فى الحقوق المدنية والسياسية مع ملاحظة أن الأرقاء والأجانب ظلوا بعيدين

(1) د. أميرة مطر، الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية، القاهرة 1977م، ص 115 ـ 118، وفى فلسفة السياسة، ص 16، 17.

عـن الاشـتراك فـى الحيـاة السياسـية أو التمتـع بالوظائـف التـى اعتبرهـا الدسـتور حقًـا مشـروعًا للمواطـن فقـط.

وبلـغ مـن قيمـة هـذه الجمعيـة أن قـررت لأعضائهـا مكافـآت ماليـة لضمـان انتظامهـم فـى حضـور الجلسـات. ومـن مظاهـر الكسـب الديمقراطـى أيضًـا اسـتقلال السـلطة القضائيـة عـن السـلطتين التشـريعية والتنفيذيـة[1].

وعلـى ضـوء هـذه التحـولات السياسـية كان لابـد أن تظهـر فلسـفة سياسـية جديـدة تعبـر عـن ضـرورة أن يأخـذ الفـرد دوره فـى المجـال السياسـى بنـاء علـى قدرتـه الخطابيـة وتعلمـه سـائر وسـائل التأثيـر علـى جماهيـر النـاس واكتسـاب الأغلبيـة مـن الأصـوات فـى المجالـس الشـعبية، وقـد عبـر عـن هـذا كلـه الفلاسـفة السوفسـطائيون.

ثانيًا: فلسفة السوفسطائيين السياسية

تمهيد:

نشـأت طائـف السوفسـطائيين لتقـوم بتلبيـة حاجـة النـاس إلـى المعرفـة بالوسـائل التـى لا غنـى عنهـا للنجـاح فـى الحيـاة العامـة، وكان أكثـر السوفسـطائيين مـن المتخصصيـن فـى علـوم اللغـة والخطابـة والجـدل، ولـم يكـن اسـم السوفسـطائى فـى بدايـة الأمـر يثيـر أى معنـى سـئ وإنمـا كان يعنـى المعلـم والحكيـم. ولذلـك فقـد عـدت فلسـفتهم ثمـرة للحيـاة الديمقراطيـة فـى أثينـا وتعبيـرًا قويًـا عنهـا.

(أ) التأكيد على الفردية:

كان مـن أهـم المبـادئ السوفسـطائية أنهـم جعلـوا الفـرد نقطـة البدايـة فـى فلسـفتهم السياسـية، وقـد ترتـب علـى هـذه النظـرة أن الدولـة كلهـا عندهـم تقـوم علـى تعاقـد الأفـراد واتفاقهـم.

(1) د. مصطفى الخشاب، المرجع السابق، ص 78.

وانظر تفصيلات الحياة الديمقراطية لأثينا فى عصر بريكليس فى: تشارلز روبنصن: أثينا فى عهد بركليس، ترجمة د. أنيس فريحة، مكتبة لبنان، بيروت 1966م، ص 39 وما بعدها.

ولقد أكد بروتاجوراس[1] المشرع المستنير لهذا المجتمع أن القوانين من خلق الإنسان، وشارك مواطنه ديمقريطس إلى حد كبير فى نظريته عن تطور المجتمع الإنسانى، وآمن، مثلما آمن الفلاسفة الأيونيون بشكل عام بأن العدالة أمر تعاقدى؛ فقوله إن الإنسان هو مقياس كل شىء، يكاد يكون مؤكدًا أن النظم الإنسانية يجب أن تتكيف مع مطالب الإنسان المتغيرة. لكن هذه الفكرة كانت لعنة فى نظر أفلاطون الذى نادى بأن فكرة العدالة أبدية، وأنها لا تفهم بدراسة التاريخ، وإنما بالتفكير الخالص. هذه الفكرة وليس مبدأ الذاتية هو الأساس الحقيقى للاختلاف بين بروتاجوراس وبين سقراط الأفلاطونى فى محاورة الجمهورية[2].

(ب) رفض نظام الرق:

أثار السوفسطائيون وعلى رأسهم بروتاجوراس مشكلة التعارض بين الاتفاق Nomos والطبيعة physis فى مجال الأخلاق والسياسة، فقد استعملوا لفظة الاتفاق للدلالة على العنصر النسبى المتغير المصطنع أو الذى يرجع إلى الذات فى حين استعملوا لفظة الطبيعة للدلالة على الوجود الموضوعى الثابت.

وذلك التضاد بين ما جرت عليه التقاليد وما هو حق حقًا، قدر له أن يكون بمثابة دستور لنقد المساوئ فلعب هذا النقد المؤسس على قانون الطبيعة دوره بشكل متجدد وبصورة متكررة خلال التاريخ المتأخر للفكر السياسى، ومن أمثلة ذلك استخدام يوريبيدس Euripides لهذا التعارض فى إنكار صحة الفوارق الاجتماعية القائمة على أساس المولد حتى بالنسبة للرقيق، وهو موضوع شائك بالنسبة للجماعة الأثينية حينذاك فقال: «إن هناك أمرًا واحدًا يجلب العار على الأرقاء هو الاسم»، ولا يفضلهم الأحرار فيما عدا ذلك بشىء. فكل منهم يحمل روحًا سليمة، كما قال أيضًا: «الرجل الأمين هو رجل الطبيعة النبيل».

---

(1) انظر عرضًا وافيًا لحياة وفلسفة بروتاجوراس فى: Kathleen Freeman: The Presocratic Philosophers, Oxford- Basil Blackwell .1946, P. 343 - 353

(2) بنيامين فارنتن، العلم الإغريقى، ترجمة أحمد شكرى سالم، الجزء الأول، مكتبة النهضة المصرية 1958م، ص 104.

ولقد أكد هذا الرأى أيضًا الخطيب الكيداماس Alcidamas فى قوله بأن الله قد خلق جميع الناس أحرارًا ولم تجعل الطبيعة أى واحد منهم عبدًا، على أن أكثر ما صدم شعور المحافظين إنكار السوفسطائى أنطيفون Antiphon وجود أى فارق طبيعى بين الإغريق والبرابرة[1].

(جـ) نظرية أنطيفون فى التعارض بين القانون الطبيعى والقانون الوضعى:

قبل الحديث عن أنطيفون السفسطائى وقبل التعرض لآرائه السياسية التى تمثل - فى نظرنا - أهمية خاصة فى تاريخ الفكر السياسى لأن المشكلة التى أثارها كانت هى صلب البحث فى الفلسفة السياسية فى العصر الحديث لدى جون لوك وروسو ومونتسكيو، يجب أن نفرق بين أنطيفون السفسطائى وأنطيفون الذى قاد الثورة الأوليجاركية فى أثينا سنة 411 ولو أنهما متعاصران. فالأول كان فيلسوفًا بينما كان الثانى خطيبًا شهيرًا[2].

ومن حسن الطالع أننا نعرف بعض الآراء السياسية لهذا المفكر من الأجزاء القليلة التى تبقت من كتابه «فى الحقيقة» الذى اكتشفت بعض عباراته فى بردية أكسير نخوس Oxyrhynehus حديثًا ويذكره كسينونون فى مذكراته يناقش سقراط ويجادله حول ضرورة المشاركة فى الحياة العملية[3].

وقد لخص أنطيفون مشكلة التعارض بين القانون الطبيعى والقانون الوضعى فى السؤال الآتى:

أى القوانين يجب أن يسود؟ أقوانين الإنسان على ما فيها من اصطناع وتغير وتعسف، تلك القوانين المكتوبة التى وضعها الإنسان، أم القوانين الطبيعية الضرورية التى تسرى على الإنسان كما تسرى على الكون بصفة عامة مطلقة؟

(1) جورج سباين، تطور الفكر السياسى، ترجمة حسن جلال العروسى، الجزء الأول، دار المعارف بمصر، ص 34 ـ 35. وانظر أيضًا: أميرة مطر: الفلسفة عند اليونان، ص 124 ـ 125.

(2) انظر: K. Freeman: Op. Cit., P. 391 - 392.

وانظر: بعض ملامح حياة أنطيفون السوفسطائى فى نفس المرجع 394 ـ P393.

(3) جورج سباين، تطور الفكر السياسى، الترجمة العربية، هامش ص 35.

وانظر أيضًا د. أميرة مطر، الفلسفة عند اليونان، ص 129. وكذلك: K. Freeman: Op. Cit., P. 394.

لقد فرق أنطيفون بين القوانين الوضعية التى فرضها المشرعون ووصفها بأنها قوانين ممكنة، وقوانين الطبيعة وهى القوانين الضرورية ذلك لأنها قوانين حتمية تسرى عواقبها بضرورة مطلقة، فقوانين المدينة ناتجة عن الاتفاق، أما قوانين الطبيعة فهى التى تصدر عن طبيعة الأشياء وحقيقتها.

وكثيرًا ما تتعارض القوانين الوضعية مع القانون الطبيعى لدى أنطيفون. وهذا راجع فى نظره إلى أن الشرائع مكتسبة طارئة وقوانين الطبيعة ضرورية لا غنى عنها لأن الشرائع تفرض بالرضا لا بالنحو الطبيعى والأمر فى القوانين الطبيعية بالعكس.

ويستدل على حتمية قوانين الطبيعة وضرورتها من ظاهرة الأثر الذى يشبه العقاب الذى يلحق من يخالف الطبيعة فيقول: «إذا اعتدى إنسان على شرائع المدينة ولم يشهده أحد ممن فرض هذه الشرائع نجا من الفضيحة والعقاب أما إذا انكشف أمره فإنه يقع تحت طائلتها، وليس الأمر كذلك فى القوانين الطبيعية لأنه إذا خالفها فلن يخف شرها حتى يختفى عن الناس ولن يزيد إذا رآه الناس ذلك لأن الضرر الذى يصيبه لا يرجع إلى آراء الناس بل إلى حقيقة الحال»[1].

وينتقد القوانين التى تفرق بين الناس على أساس الأصل أو الجنس فيقول: «إننا نحترم أولئك الذين ولدوا من بيت عريق ونمجدهم أما الذين لم ينشأوا من أصل نبيل فلا نحترمهم ولا نمجدهم. وفى هذه الحالة لا يتصرف أحدنا بالنسبة لأحدنا الآخر، تصرف المتحضرين بل المتبربرين ما دامت الطبيعة قد حبت الناس جميعًا بنفس المواهب من جميع الوجوه سواء أكانوا يونانيين أم متبربرين»[2].

(د) تقييم لنظريات السوفسطائيين السياسية:

نستطيع بعد هذه اللمحات السريعة من الشذرات التى تبقت لنا عن هؤلاء

(1) انظر: K. Freeman: Op. Cit., P. 397 - 398.

وأيضًا: الترجمة العربية لهذه الشذرات من كتاب فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، للدكتور أحمد فؤاد الأهوانى، ص 293 ـ 298. نقلًا عن د. أميرة مطر، الفلسفة عند اليونان، ص 130.

(2) نقلاً عن: د. أميرة حلمى مطر، الفلسفة عند اليونان، ص 131.

الفلاسـفة، الذيـن لاقـوا هجومًـا شـديدًا مـن أفلاطـون وأرسـطو، أن نقـرر أنهـم يمثلـون عصـر التنويـر[1] فـى الفكـر اليونانـى، فقـد حولـوا تاريـخ الفلسـفة بالاشـتراك مـع «سـقراط» مـن البحـث فـى الطبيعـة إلـى البحـث فـى الإنسـان ومشـكلاته؛ لقـد فضلـوا أن يبحثـوا فـى مخترعات الإنسـان ومكتشـفاته، فقـد قـدم بروتاجـوراس نظريـة فـى تفسـير أصـل الحضـارة الإنسـانية، ومحـور هـذه النظريـة يـدور حـول تأكيـد أهميـة الاختـراع الإنسـانى فبالاختـراع وبالفـن تمكـن الإنسـان مـن بنـاء الحضـارة وإقامـة النظـم الاجتماعيـة، ذلـك لأن الإنسـان فـى رأيـه إن تُـرك للطبيعـة أو قـورن بأنـواع الحيـوان الأخـرى ضعيـف قليـل المواهـب[2]. وبالإضافـة إلـى ذلـك فقـد رفضـوا الـرق وطالبـوا بالمسـاواة بيـن النـاس لأن أصلهـم واحـد وقدراتهـم واحـدة وإن كان صولـون قـد طالـب مـن قبلهـم بهـذا فـإن السوفسـطائيين كانـوا يعيشـون فـى عصـر الطبقيـة المتطرفـة فـى أثينـا، فـى عصـر آمـن فلاسـفته الكبـار سـقراط وأفلاطـون وأرسـطو بـأن الـرق نظـام طبيعـى.

وقــد ركــز السوفســطائيون فــى فلســفتهم السياســية علــى الفــرد معبريــن عــن عصــر الديمقراطيـة الحـرة فـى أثينـا، وكانـوا أول مـن ركـز علـى الفـرد وأهميتـه السياسية فـى تاريـخ الفلسـفة السياسـية، وذلـك هـو أصـل كل الآراء المعاصـرة التـى تنـادى بالحريـة الفرديـة، ورغـم كل هـذا فقـد مجـد السوفسـطائيون القـوة ودعـوا إليهـا وتطاولـوا علـى قوانيـن الدولـة، فهـذه القوانيـن فـى نظرهـم كمـا قـال polus أحـد زعمائهـم «شـرعة الضعفـاء اخترعوهـا ليخضعـوا بهـا الأقويـاء وليختلسـوا منهـم بمقتضاهـا ثمـار قوتهـم»، ولذلـك دعـوا الإنسـان إذا بلـغ مـن القـوة درجـة يسـتطيع معهـا الخـروج مـن القوانيـن مـن غيـر أن ينالـه الجـزاء فلـه الحـق فـى ذلـك، فالسوفسـطائيون يعتبـرون أصحـاب أول فلسـفة نـادت بـأن القـوة هـى الحـق، وغنـى عـن البيـان أن مـن شـأن هـذا هـدم النظـام الاجتماعـى وإفسـاد النظـام السياسـى واضطرابـه.

(1) انظر ما كتبناه عن: بروتاجوراس فيلسوف التنوير اليونانى فى كتابنا: نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة ـ دراسات فى الفلسفة المصرية واليونانية، وكالة زووم برس للإعلام، القاهرة 1992م.

(2) د. أميرة مطر: الفلسفة عند اليونان، ص 125.

ثالثًا: فلسفة سقراط السياسية

تمهيد:

كان سقراط هو الذى حول تلك الاتجاهات الفكرية المتناثرة إلى فلسفة محددة المعالم، وإليه يرجع الفضل فى كل التطورات التى تمخضت عنها هذه الفلسفة، فقد أثرت شخصيته النفاذة فى أقوام أخص ما يكونون تباينًا فى طباعهم وأخلاقهم، ومن آرائه اشُتقت أفكار واسُتخلصت نتائج جد متعارضة فيما بينها من الناحية المنطقية ومن الواضح أنها جميعًا مستمدة من شخصية سقراط[1].

(أ) حياة سقراط السياسية:

وفى الحقيقة أنه لم يكن لسقراط آراء سياسية واضحة، إلا أن حياته نفسها تعد سلسلة من المواقف السياسية التى كانت أغلبها ضد الديمقراطية، ونستطيع من خلال هذه المواقف أن نستشف ما لسقراط من فكر سياسى أثر بعد ذلك فى أفلاطون وأرسطو، فقد كان ارتباط سقراط بسياسة المدينة يجعله خاضعًا كل الخضوع لنظمها وقوانينها ويجعله معارضًا لكل محاولة للتحرر من هذه القوانين أو التغيير فيها تغييرًا يؤكد فردية المواطن إزاء الدولة كما كان ينادى كثير من السوفسطائيين.

ولهذه الدوجماطيقية الفكرية، كان من الطبيعى أن يختلف سقراط مع سياسة الديمقراطية التى أفسحت المجال لحرية الأفراد فى الحديث عن كل شىء حتى أصبح فى إمكان المواطن الأثينى أن يناقش أدق موضوعات السياسة والأخلاق والعقائد، ولكن يبدو أن سقراط حين أظلته الديمقراطية بهذه الحرية جنت عليه وعلى نفسها، فلو لم تكن الديمقراطية ما كان سقراط ليوجد، ولكنها قضت عليه لأنه طالب بالقضاء عليها فصراعه معها كان صراعًا لا ينتهى إلا بالموت[2].

وكل ذلك يؤكد أن محاكمة الديمقراطية لسقراط لا يمكن أن تتضح معالمها إلا

(1) راجع ما كتبناه عن سقراط فى كتابنا: فلاسفة أيقظوا العالم، الطبعة الأولى، الفصل الرابع، ص 80 وما بعدها.

(2) د. أميرة مطر: الفلسفة عند اليونان، ص 142.

علـى ضـوء موقفـه السياسـى. وبالرغـم مـن أن وثائـق هـذه المحاكمـة لانسـتمدها إلا مـن روايـة تلاميـذه الذيـن كانـوا أقـرب إلـى الدفـاع عنـه وإلـى إظهـار بطولتـه مثـل أفلاطـون وكسـينوفون إلا أنـه يمكـن مـع ذلـك أن نسـتدل علـى بعـض الإشـارات ذات الدلالـة السياسـية[1].

ففـى محـاورة الدفـاع يذكـر أفلاطـون أن سـقراط امتنـع أثنـاء رئاسـته للجمعيـة الشـعبية عـن الموافقـة علـى محاكمـة قـواد حملـة «الأرجينوسـاى» الذيـن تركـوا الأسـطول الأثينـى يغـرق فـى اليـم بـآلاف البحـارة لأنـه عـد المحاكمـة غيـر قانونيـة. ويتضـح لنـا أن موقـف سـقراط وتمسـكه بحرفيـة القانـون فـى موقـف كان يثيـر شـكوك المواطنيـن الذيـن اشـتموا رائحـة الخيانـة فـى تصـرف هـؤلاء القـواد كان صدمـة لسياسـة الديمقراطيـة. فقـد كانـت قـوة الديمقراطيـة كلهـا مركـزة فـى هـذا الأسـطول وكانـت مؤامـرات أعدائهـا تحـاك حـول القضـاء علـى هـذه القـوة البحريـة[2].

ومـن جهـة أخـرى أثـار سـقراط الشـكوك حـول نفسـه حيـن جمـع حولـه فريقًـا مـن الشـبان الأثريـاء أمثـال كريتيـاس وثيراميـن وأفلاطـون وكان يحرضهـم علـى التصـدى لكثيـر مـن رجـال الديمقراطيـة خاصـة مـن طوائـف الصنـاع والسياسـيين والفنانيـن بحجـة أنهـم مـن أدعيـاء الحكمـة علـى حـد قولـه فـى محـاورة الدفـاع. وأخيـرًا فـإن الطابـع الدينـى الـذى صـورت بـه محاكمـة سـقراط لا يمكـن فهمـه إلا علـى أضـواء سياسـية فتهمـة الكفـر بالألهـة التـى ذكـرت فـى محـاورة الدفـاع لـم تكـن تنتهـى إلـى الإعـدام، فكثيـرًا مـا أنكـر الفلاسـفة والمفكـرون وجـود الألهـة اليونانيـة وتشـككوا فـى حقيقتهـا. وإنمـا النقطـة الرئيسـية فـى هـذا الموضـوع ترجـع إلـى عـدم مشـاركة سـقراط فـى إقامـة شـعائر الديانـة التـى فرضتهـا الديمقراطيـة لأن الأمـر الـذى كانـت الحكومـة آنئـذ تؤاخـذ عليـه هـو إقامـة هـذه الشـعائر الدينيـة الوطنيـة ولـم يكـن يعنيهـا الاعتقـاد فـى حـد ذاتـه، فعـدم مشـاركة سـقراط عُـد فـى النهايـة خيانـة للديمقراطيـة وليـس إلحـادًا أو كفـرًا بالألهـة[3].

(1) نفسه.

(2) د. أميرة مطر، الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية، القاهرة 1977م، ص 142 ـ 143.

(3) نفسه.

(ب) نقد سقراط لرأى السوفسطائيين فى العدالة:

إن المضمون الاجتماعى والسياسى الذى يمكن الاستدلال عليه من ثنايا نظريات سقراط الفلسفية يكشف ـ كما قلنا ـ عن الاختلاف الكبير بينه وبين معاصريه والسابقين عليه فى الرؤية العامة للكون والحياة الإنسانية أيضًا، فقد حمل على السوفسطائيين حملة لا هوادة فيها حتى اندحرت المبادئ التى آمنوا بها لأنها لم تقو على مواجهة تعاليم سقراط المشبعة بروح العدالة السامية والمزودة بكثير من الاتزان العقلى والفلسفى، فذهب سقراط إلى أن القوانين العادلة صادرة عن العقل على عكس ما ذهب إليه السوفسطائيون من أن المشرعين قد وضعوها لقهر الطبيعة. وذهب إلى أن هذه القوانين واجبة الاحترام، وهى صورة من القوانين الإلهية التى أودعها الله قلوب البشر فمن يحترم هذه القوانين ويخضع لالتزاماتها فكأنه يحترم النظام الإلهى والعقل الإلهى، على عكس ما ذهب إليه السوفسطائيون من أن هذه القوانين شرعة الضعفاء غير واجبة الاحترام، يحق للرجل القوى أن يخرج عليها ويضرب بها عرض الحائط[1].

(جـ) نظرية سقراط فى أصل القانون:

رأينا من معارضة سقراط للسوفسطائيين أنه يرفض نسبية القوانين الإنسانية وتغيرها، فقد أكد أن القوانين سواء كانت قوانين مكتوبة وضعها البشر لتحقيق السلام والسعادة فى المدينة أو كانت قوانين غير مكتوبة مستمدة من إرادة الآلهة، فهى حقائق ثابتة متوارثة ينبغى المحافظة عليها من أى تغيير أو تبديل، ويكفى لتوضيح هذه الفكرة عن القانون عنده أن نرجع لخطاب القوانين له فى محاورة أقريطون حين دعاه صاحبه للهرب فيقول له: «هل تتصور دولة ليس لأحكام قانونها قوة ولا تجد من الأفراد إلا نبدًا وإطراحا أن تقوم قائمتها فلا تندك من أساسها»[2].

كذلك تشهد حادثة تمسكه بألا يحاكم قواد حملة الأرجينوساى، باحترامه الشديد للقانون وأصله الإلهى، فالقانون فى ثباته وكماله كالحقيقة الرياضية عند سقراط لا

(1) د. مصطفى الخشاب، تاريخ الفلسفة والنظريات السياسية، ص 85 ـ 86.

(2) د. أميرة مطر، نفس المرجع السابق، ص 158.

تتغير بتغير الزمان والمكان، لأن هناك قوانين غير مكتوبة مستمدة من الآلهة وهى ليست خاصة بمدينة معينة أو بزمان معين فهى عامة ومعروفة للجميع منها بر الوالدين واحترام الآلهة وتقديسها وعدم الزواج من المحارم. أما عن أصل القانون لدى سقراط فيتضح من قوله لمحادثه «إنى لأعتقد أن الآلهة هى التى وضعت القوانين للناس إذ أن أول القوانين عند كل الناس هو الذى يحض على عبادة الآلهة»[1].

وهكذا احتل القانون عند سقراط المكانة العليا، وهل كان سقراط ليقول عنه شيئًا آخر وهو عنده أساس التربية ومصدر الفضيلة وسر الثبات والنظام وسط النظم القائمة الدائمة التغير والقرارات المتعددة التى أصبحت تخضع للأهواء المتقلبة التى كانت تسود المجالس الشعبية فى حكم الديمقراطية[2].

وكذلك رأى سقراط أن القانون لا يتعارض والعدالة الإلهية لأنه رمز لها وفى هذا ما يكفى لتأكيد اتجاهه إلى تقوية السلطان فى مقابل حرية الأفراد التى كان السفسطائيون وخاصة أصحاب النزعة الطبيعية ينادون بها[3].

وختامًا فإن الحديث عن آراء سقراط السياسية لا يجب أن يطول بنا أكثر من هذا لعدم وضوح النتائج التى انتهى إليها فى الشئون السياسية إلا من خلال حياته وأسباب محاكمته.. إلخ، ومن المرجح تبعًا لهذا أن يكون الكثير من المبادئ السياسية التى نجدها فى «الجمهورية» لأفلاطون هى فى الحقيقة من فكر سقراط، فمن المقطوع به أن ما فى «الجمهورية» من طبقة حاكمة تمتاز بالعقل، ومن اتجاه إلى إنقاذ الدولة على يد الحاكم الفيلسوف، كل ذلك كان وليدًا لرأى سقراط بأن الفضيلة هى المعرفة بما فى ذلك الفضيلة السياسية[4].

---

(1) نفسه، ص 159.

(2) نفسه، ص 160.

(3) د. أميرة مطر، الفلسفة عند اليونان، ص 160.

(4) جورج سباين، تطور الفكر السياسى، الترجمة العربية، ص 40.

الفصل الثانى

الفلسفة السياسية عند أفلاطون

تمهيد

أفلاطون هو أول فلاسفة السياسة الذين نجد لديهم وحدة علم ووحدة منهج، فعنده الدعائم النظرية الأولى لعلم السياسة، ولديه ظهرت بوضوح الصورة العامة التى بحث فيها بعد ذلك كل فلاسفة السياسة، إلا أن الباحث فى فلسفته السياسية يجد صعوبة فى التصنيف ناتجة عن تغير آراء أفلاطون من محاورة لأخرى. ولهذا التغير دلالتان إحداهما: أنه كان الفيلسوف الحق الذى يعدل عن الرأى إذا ما ثبت عدم صحته، وثانيهما: أنه كان يحاول أن يرد على الانتقادات التى من الممكن أن توجه إلى آرائه السياسية المتطرفة التى قدمها فى «الجمهورية» فعدّل كثيرًا منها فى كتاباته المتأخرة. وأيًا ما كانت الصعوبة التى تواجه الدارس لفلسفة أفلاطون السياسية، فإنها بلا شك تمثل متعة للفكر وترويضًا له على ألا يقف عند حد، وأن يكون مرنًا يوجه لنفسه الانتقادات ويرد عليها قبل أن يتصيدها الآخرون، وقبل أن نبدأ بالخوض فى نظرياته السياسية نرى أن نقف قليلًا عند المواقف المهمة من حياته التى تجيب لنا عن التساؤل: «لماذا كتب أفلاطون فى السياسة»؟

أولًا: حياة أفلاطون السياسية

ولد أفلاطون عام 427 ق.م. من أسرة أثينية عريقة، فكان اثنان من أقاربه من الطغاة الثلاثين وهما كريتياس ابن عم أمه وخارميدس خاله، فكان مؤهلًا منذ العشرين من عمره لتولى منصب سياسى كبير، إلا أنه فى ذلك الوقت كانت الديمقراطية تلاقى هجومًا شديدًا، ودفع ذلك أفلاطون إلى التفكير فى تلك الحالة السياسية المتدهورة وكيفية إصلاحها. وكان تأثير سقراط فى هذا المجال كبيرًا، ويعبر أفلاطون نفسه عن

هـذه الحالـة فـى خطـاب كتبـه وهـو فـى السـبعين يقـول فيـه: «وكلمـا رأيت هـذه الأعمـال أمام عينـى وهـؤلاء النـاس الذيـن فـى يدهـم مقاليـد الحكـم، ورأيـت العـادات والتقاليـد تتدهـور، وكلمـا تمعنـت فـى هـذه الأمـور ظهـر أمامـى بوضـوح صعوبـة المشـاركة فـى نظـام الحكـم بشـكل عـادل تتوخـاه العدالـة وحكـم القانـون. ولـم أتـرك الأشـياء هكـذا، بـل بـدأت فـى التفكيـر جديًـا فـى إصـلاح مناصـب الأشـياء وأمورهـا وفـى الطريقـة التـى أصلـح بهـا مـن نظـام السياسـة فـى الدولـة. ولتنفيـذ مـا فكـرت فيـه، انتظـرت دائمًـا إلـى أن تأتـى اللحظـة المناسـبة والوقـت المناسـب، وقـد اسـتطعت أن أكتـب آرائـى وحكمـى علـى الدسـتور والأنظمـة السياسـية التـى كانـت سـائدة آنـذاك وعندئـذ وجـدت نفسـى مضطـرًا إلـى أن أكتـب عـن أعـدل فلسـفة فـى السياسـة ونظـم الحكـم التـى يظهـر مـن خلالهـا الإنسـان ويتبيـن منهـا مـا هـو عـدل بالنسـبة للدولـة ولحيـاة الفـرد والمواطـن فيهـا»[1].

وقـد قادتـه كثـرة تفكيـره فـى الحيـاة السياسـية إلـى القيـام بعمليـن رئيسـيين إلـى جانـب مؤلفاتـه:

1 ـ إنشـاء الأكاديميـة: ولا شـك أن أفلاطـون لـم ينشـئ الأكاديميـة لغـرض محـدد بالـذات، فمـن المبالغـة إذن القـول بأنـه أراد إنشـاء معهـد لدراسـة السياسـة دراسـة علميـة وتدريـب رجـال علـى الحكـم، فـإن فكـرة التخصـص لـم تكـن قـد بلغـت حينـذاك مثـل هـذا المـدى[2].

2 ـ ذهابـه إلـى سيراقوسـه بدعـوة حاكمهـا ديونسـيوس، وكان أفلاطـون فـى الأربعيـن. وقـد قبـل هـذه الدعـوة لاعتقـاده فـى مبـدأ جمـع الحاكـم بيـن الحكمتيـن السياسـية والفلسـفية. وكان عليـه أن يعلمهمـا لهـذا الحاكـم الـذى دعـاه ليبـدى رأيـه فيمـا يجـب إصلاحـه هنـاك. وقـد وجـد أفلاطـون فـى رحلتـه الفرصـة الذهبيـة التـى كان ينتظرهـا لتنفيـذ أفـكاره السياسـية، إلا أن رحلتـه وآمالـه انتهـت بالفشـل حيـث ألقـى حاكـم سيراقوسـه القبـض عليـه وأمـر بترحيلـه كعبـد، ومـع ذلـك لـم يكـن فشـل أفلاطـون كليًـا فقـد اسـتطاع أثنـاء رحلتـه أن يتوصـل إلـى بعـض النجـاح حيـث أمكنـه إقنـاع ديـون الشـاب، عديـل الحاكـم بتفكيـره وفلسـفته السياسـية.

(1) أفلاطون، الخطاب السابع، فقرة 324 ب ـ 326 ب نقلا عن «تاريخ الفكر السياسى»، ص 22.

(2) جورج سباين، تطور الفكر السياسى، الكتاب الأول، الترجمة العربية، الطبعة الرابعة 97، ص 45.

وقد توفى أفلاطون 347 ق.م بعد أن أسس مدرسته فى التفكير السياسى وترك لنا تراثًا فكريًا باقيًا[1].

ثانيًا: مصادر فلسفته السياسية

وقد نوقشت المسائل المتصلة قليلًا أو كثيرًا بالفلسفة السياسية فى كثير من محاورات أفلاطون، ولكن ثلاثًا منها تناولت هذه المسائل بصورة مباشرة، ويمكن منها جمع نظرياته، وهذه المحاورات هى: «الجمهورية»، «السياسى» و«القوانين» وقد كتب الجمهورية فى عهد شبابه، أو فى باكورة رجولته تقريبًا، وربما خلال خطوات إنشاء مدرسته، ومع أنه من المؤكد أن هذه المحاورة قد قصد بها أن تكون عملًا قائمًا بذاته، إلا أنه يبدو أن تأليفها قد استغرق عدة سنين، وهناك شواهد أسلوبية تدل على أن الجزء الخاص بمناقشة العدالة فى الكتاب الأول إنما كُتب فى تاريخ مبكر نسبيًا، أما محاورة «القوانين» من جهة أخرى فهى إنتاجه فى شيخوخته ومن المتواتر أن أفلاطون قد وافته المنية وهو دائب العمل فى المحاورة المذكورة.

وبذلك يمكن القول بأن هناك فاصلًا زمنيًا قد يجاوز ثلاثين سنة بين تدوين «الجمهورية» وكتابة «القوانين»، ويمكن أن تلاحظ فى أسلوب الكتاب الأول حماسة الشباب، وذلك فى المرحلة التى أنشأ فيها مدرسته، على حين يكشف كتابه الآخر عن خيبة الأمل التى أحسها مع امتداد العمر، وربما ضاعف إحساسه بها فشل مغامرة سيراقوسة التى سبق ذكرها، أما «السياسى»، فقد كتبت بين المحاورتين فى فترة ربما كانت أقرب تاريخيًا إلى «القوانين» منها إلى «الجمهورية»[2].

وبناء على ما تقدم من ترتيب محاورات أفلاطون، فمن الممكن أن نقسم تطور فلسفته السياسية ثلاث مراحل ترتبط كل منها بإحدى محاوراته على حسب الترتيب المشار إليه، لأن كل محاورة تمثل تطورًا معينًا فى فكر أفلاطون السياسى.

---

(1) د. إبراهيم أباظة، د. عبد العزيز الغنام، تاريخ الفكر السياسى، ص 23.

(2) جورج سباين، تطور الفكر السياسى، الكتاب الأول، الترجمة العربية، ص 47.

ثالثًا: الجمهورية ونظرية الدولة المثالية

يبدأ تصور أفلاطون للمدينة المثالية فى «الجمهورية» من محاولته بلورة مثال ثابت للعدالة وذلك عبر مناقشة التصورات المختلفة السائدة فى عصره حول معنى العدالة.

(أ) تعريف العدالة:

لقد استعرض أفلاطون عدة تعريفات للعدالة أهمها ذلك التعريف الذى قدمه كل من كيفالوس وبوليمارخوس وهو أن العدالة «هى الصدق فى القول والوفاء بالدين» وقد طور الأخير هذا التعريف بقوله: «إن العدالة تعنى إعطاء كل ذى حق حقه بمعنى أن تعامل كل إنسان بما هو مناسب له، أى أن العدالة تكمن «فى تقديم الخير للأصدقاء وإلحاق الأذى بالأعداء»[1]. وقد رفض أفلاطون هذا التعريف لأنه يقدم العدالة على أنها مجرد علاقة بين فردين، وفيها لا يفكر الفرد إلا فى مصلحته الذاتية حيث يجزى أصدقاءه خيرًا ويرد على أعدائه بالمثل. وفى كل الأحوال فإن إيذاء الآخرين فى رأى أفلاطون إنما هو عمل غير عادل[2].

أما التعريف الثانى الذى رفضه أفلاطون فهو تعريف «تراسيماخوس» السفسطائى الذى قال: «إن العدالة هى صالح الأقوى وما دام الحاكم دائمًا هو الأقوى فالعدالة تسيير فى مصلحته»[3]. وجاء رفض أفلاطون لهذا التعريف على أساس رؤيته الخاصة للحكم بأنه فن ككل الفنون حيث يتلقى الحاكم فيه أجرًا على عمله، والحاكم الصحيح هو ذلك الذى يراعى مصالح رعيته وليس مصلحته الخاصة كما أنه لا يصح أن تبنى العدالة على بث الخوف فى نفوس الناس بل ينبغى أن تبنى على أداء وظيفة معينة، ومن ثم فإن العدالة فى الدولة تعنى أن يقوم كل فرد وكل طبقة بما عليها من وظيفة فى ضوء ما هى مؤهلة له. والقارئ للكتاب الثانى فى الجمهورية يرى بوضوح تلك الموازنة الدقيقة التى يقيمها أفلاطون بين الدولة والفرد والتى يُعرف من خلالها العدالة بأنها «قيام كل فرد بوظيفته على الوجه الأكمل».

(1) أفلاطون: محاورة «الجمهورية» (331 ـ 332) الترجمة العربية للدكتور فؤاد زكريا، ص 179 ـ 180.

(2) نفسه، ص 187.

(3) نفسه، (338 ـ 339)، الترجمة العربية، ص 191.

وفـى الكتـاب الرابـع مـن الجمهوريـة يعـود أفلاطـون إلـى تأكيـد هـذا التعريـف حينمـا يقـول: «إن علـى كل فـرد أن يـؤدى وظيفـة واحـدة فـى المجتمـع هـى تلـك التـى وهبتـه الطبيعـة خيـر قـدرة علـى أدائهـا» و«بـدون أن يتدخـل فـى شـئون غيـره»[1]. وإذا مـا تسـاءلنا عـن الأسـباب التـى جعلـت أفلاطـون يعـرف العدالـة علـى أسـاس فكـرة الوظيفـة علـى هـذا النحـو السـابق، فـإن إجابتـه تتضـح مـن اعتقـاده بـأن الدولـة «إنمـا تنشـأ أساسًـا مـن عجـز الفـرد عـن الاكتفـاء بذاتـه وحاجتـه إلـى أشـياء لا حصـر لهـا»[2] وعلـى ذلـك فلكـى يلبـى الفـرد حاجاتـه المختلفـة ماديـة ومعنويـة ينبغـى أن يأتلـف مـع غيـره ليكونـوا مجتمعًـا يقـوم كل واحـد منهـم حسـب مؤهلاتـه ومواهبـه الطبيعيـة بالوظيفـة التـى تخصـه خيـر قيـام. فتتكامـل الوظائـف فـى توفيـر كل مـا يطلبـه أى فـرد فـى الدولـة مـن حاجـات.

(ب) تقسيم العمل والنظام الطبقى:

ومـن هنـا فـإن الدولـة المثاليـة تقـوم علـى مبـدأ تقسـيم العمـل بيـن أفرادهـا وطبقاتهـا. والمعـروف أن أفلاطـون قـد قسـم الأفـراد فـى الدولـة إلـى طبقـات ثـلاث هـى طبقـة المنتجيـن وطبقـة الجنـد، وطبقـة الحـكام وكثيـرًا مـا كان يشـير إلـى الطبقتيـن الثانيـة والثالثـة باسـم «طبقـة حـراس الدولـة».

وهـذا التقسـيم الطبقـى الهـدف منـه أن تـؤدى كل طبقـة وظيفتهـا متحليـة بإحـدى الفضائـل الأخلاقيـة، إذ ينبغـى أن يقـوم المنتجـون بإنتـاج الخيـرات الماديـة المختلفـة بـكل جديـة وبـكل إتقـان ودون أن يتدخـل أصحـاب حرفـة فـى الحـرف الأخـرى وعلـى الجميـع أن يتحلـوا بفضيلـة العفـة فيحصلـوا ممـا ينتجونـه علـى مـا هـو ضـرورى لهـم وتصبـح بقيـة المنتجـات ملـكًا للدولـة توزعهـا علـى أفـراد الطبقـات الأخـرى.

وكذلـك ينبغـى أن يقـوم الجنـد بـأداء وظيفـة الحراسـة علـى الوجـه الأكمـل متحليـن بفضيلـة الشـجاعة وكذلـك ينبغـى أن يمـارس الحـكام مهـام منصبهـم متحليـن بفضيلـة الحكمـة فالعدالـة فـى الدولـة مرهونـة بممارسـة كل طبقـة مـن هـذه الطبقـات وظيفتهـا دون أن تتدخـل فـى مهـام غيرهـا «فالتعـدى علـى وظائـف الغيـر والخلـط بيـن الطبقـات الثـلاث

(1) نفسه، (ك 4 ـ 433)، الترجمة العربية، ص 313.

(2) نفسه (369)، الترجمة العربية، ص 227.

يجر على الدولة أوخم العواقب»[1]. «أما إذا اقتصرت كل من الطبقات الثلاث: الصناع والمحاربين والحكام على مجالها الخاص، وتولت كل منها العمل الذى يلائمها فهذا.. هو العدل وهو ما يجعل الدولة عادلة»[2].

والحقيقة أن هذا النظام الطبقى قد واجه انتقادات متعددة من المؤرخين وفلاسفة السياسة حيث اعتبره بعضهم صورة من صور «الجمود والتحجر»[3].

وفى اعتقادى أنه لم يكن فى ذهن أفلاطون هذا الجمود وذلك التحجر، فكل ما هنالك أنه أراد أن يضمن للدولة نظامًا سياسيًا واقتصاديًا مستقرًا ومتوازنًا بحيث يتبادل الجميع المنافع دون أنانية وبما هم مؤهلون له بالفطرة والطبيعة، فالتخصص الوظيفى المقرون بهذا النظام الطبقى من شأنه أن يخلق الانسجام بين الأفراد وأن يبعد عنهم روح المنافسة اللامحدودة التى ينتج عنها فى كثير من الأحيان سيادة الأنانية المطلقة للفرد[4].

ومن جانب آخر فإن أفلاطون حينما وضع هذا النظام الطبقى لم يضعه مغلقًا جامدًا، بل وضعه نظامًا مفتوحًا[5]، لأنه أباح فيه الاستثناء إذ يمكن لابن الصانع أن يصبح جنديًا أو حاكمًا إذا ما توافرت فيه الشروط اللازمة لذلك أى إذا ما أهلته قدراته الطبيعية لذلك وإذا ما نجح فى اجتياز المراحل التعليمية التى تؤهله بصورة لائقة ليصبح أحد أفراد طبقة أعلى. فالحركية الطبقية واردة بين الطبقات بحسب اختلاف المواهب والقدرات وبحسب اكتساب الفرد للقدرات الأعلى بالتعليم.

(جـ) نظرية التربية فى الدولة المثالية:

قدم أفلاطون فى «الجمهورية» نظريته الشاملة فى التربية والتعليم بغرض تخريج

---

(1) نفسه، الترجمة العربية، ص 315.

(2) نفسه.

(3) نفسه.

(4) يشاركنا هذا الرأى: أرنست باركر: النظرية السياسية عند اليونان، ترجمة لويس إسكندر ومراجعة محمد سليم سالم، الألف كتاب (566)، مؤسسة سجل العرب 1966، ص 287.

(5) انظر: Taylor: Plato - The man and his works, Merdian Books, New York, 1957, p. 275.

تلك الطبقة المتميزة طبقة «الحكام الفلاسفة» ولكنه فى ثنايا ذلك قدم لنا نظرية متكاملة فى التربية والتعليم اعتبرها جان جاك روسو أعظم ما كُتب فى فلسفة التربية على الإطلاق.

يبدأ هذا النظام التربوى بأن يميز القائمون عليه بين الأطفال فيختارون أولئك الأطفال الأصحاء القادرين على تحمل التمرينات الرياضية بدون نظر إلى أصلهم الطبقى. ويخضع هؤلاء الأطفال بعد ذلك لبرنامج تربوى موحد لا فرق فيه بين صبى وفتاة.

وتستمر المرحلة الأولى من هذا النظام حتى بلوغ هؤلاء سن الثامنة عشرة ويخضعون فيها لنظام غذائى متكامل تحت إشراف طبى مع ممارسة التدريبات الرياضية البدنية وذلك لتصح أجسادهم. أما غذاء النفس فيكون من خلال تعلم الآداب الراقية والاستماع إلى الموسيقى الهادئة. أما الآداب الراقية فهى تلك التى تليق بأن يتعلمها الفضلاء فالشعر ينبغى أن يكون حاملًا للمبادئ الدينية الصحية والأخلاق الفاضلة، وألا يكون فى ذات الوقت مفتقرًا إلى الجمال الشعرى(1).

أما الموسيقى فينبغى أن تكون إيقاعاتها ونغماتها قادرة على التغلغل فى النفس وبث الشعور الراقى فيها وأن تبتعد عن النغمات الشاذة الصاخبة(2).

أما عن الطريقة التعليمية المثلى لمثل هؤلاء الأطفال فهى تقوم على مراعاة حرية الأبناء وعدم القسوة عليهم «فتعليم الحر ـ كما يقول أفلاطون ـ ينبغى ألا يتضمن شيئًا من العبودية؛ فالتدريبات البدنية التى تؤدى قهرًا لا تؤذى البدن فى شىء، أما العلوم التى تقحم فى النفس قسرًا فإنها لا تظل عالقة فى الذهن، إن على المعلمين أن يجعلوا التعليم لهوًا بالنسبة للأطفال حتى يتمكنوا من اكتشاف ميولهم الطبيعية ويركزوا على تنميتها»(3).

أما المرحلة الثانية فتبدأ من سن الثامنة عشرة حتى بلوغهم الثلاثين بعد أن

(1) انظر: أفلاطون: الجمهورية، الترجمة العربية، ص 251 ـ 267.

(2) انظر: نفسه، ص 268 ـ 272.

(3) أفلاطون: نفس المصدر (536)، ص 449.

يجتازوا الاختبارات التى تعقد لهم فى ختام المرحلة الأولى بنجاح. وهى تبدأ بفترة تستمر من سنتين إلى ثلاث سنوات يتدربون فيها تدريبًا عسكريًا إجباريًا. وإذا ما اجتازوا هذه الفترة من التدريبات العسكرية بنجاح يتحولون بدءًا من سن العشرين وحتى الثلاثين إلى دراسة العلوم خاصة العلوم الرياضية وهى الحساب والهندسة والفلك والموسيقى وهذه الدراسة تستهدف أن يتدرب هؤلاء الشباب على التفكير المجرد وعلى إدراك العلاقات المجردة بين الأشياء وذلك ليتأهلوا بعد ذلك لدراسة الديالكتيك أو الفلسفة[1].

وبعد ذلك تبدأ المرحلة الثالثة من سن الثلاثين حتى الخامسة والثلاثين وهى المرحلة المخصصة لدراسة الديالكتيك أى لدراسة الفلسفة وفيها يتعرفون على طريق الوصول إلى اكتشاف الحقيقة المجردة بالجدل الذى يرتفعون به من المحسوس إلى المعقول بدون وساطة أى أداة من أدوات الحس[2].

أما المرحلة الرابعة والأخيرة فيخضع لها أولئك الذين اجتازوا بنجاح اختبارات المراحل السابقة، وهى تستمر لمدة خمسة عشر عامًا أخرى. وقد خصصت للتدريب العملى على ممارسة الوظائف العليا وتولى المهام العسكرية الفعلية. والغرض من ذلك هو اختبار قدرة الأبناء على «الصمود أمام المغريات التى تتجاذبهم من جميع الاتجاهات»[3]، فضلاً عن أن هذه التدريبات تجعلهم «يتميزون عن كل ما عداهم فى الشئون العملية وفى المعرفة»[4].

وهنا تتضح الغاية التى يسعى إليها أفلاطون من نظامه التربوى ـ التعليمى حيث إنه يسعى إلى تخريج تلك الفئة الممتازة القادرة على حكم المدينة المثالية الفاضلة، وهم أولئك الفلاسفة الذين يستطيعون ممارسة وظيفة الحكم محاولين تحقيق هذه المثل فى دولتهم دون سعى إلى تحقيق أى غرض شخصى أو أى مصلحة أنانية.

(1) انظر: أفلاطون: نفس المصدر (537)، الترجمة العربية، ص 449 ـ 450.

(2) انظر: نفسه، ص 450.

(3) نفسه (540)، الترجمة العربية، ص 453.

(4) نفسه، ص 454.

(د) نظرية الشيوعية ـ شيوعية النساء والملكية:

بـدأ حديـث أفلاطـون عـن هـذه النظريـة فـى ثنايا حديثـه عـن التربيـة حينمـا أشـار إلـى «أن التربيـة الصالحـة لـو أنـارت نفـوس مواطنينـا لأمكنهـم أن يحلـوا بسـهولة كل المشـاكل.. كمشـكلة اقتنـاء النسـاء والـزواج وإنجـاب الأطفـال بحيـث نتبـع فـى هـذه الأمـور القاعـدة القائلـة إن كل شـىء مشـاع بيـن الأصدقـاء»[1].

وتقـوم هـذه النظريـة علـى إيمـان أفلاطـون بالمسـاواة بيـن الجنسـين وأنهمـا يمكـن أن يقوما بـكل شـىء سـويًا، فيتعلـم النسـاء نفـس مـا يتعلمـه الرجـال ومـن ثـم ينبغـى أن يتعامـلا نفـس المعاملـة، وأن يقومـا بنفـس الوظائـف وليـس هـذا بغريـب لأنـه شـبيه بمـا يجـرى فـى عالـم الحيـوان «فإنـاث كلاب الحراسـة تسـهر كالذكـور علـى حراسـة القطيـع وتصطـاد معهـم وتسـهم فـى كل مـا يفعلـون»[2].

وكذلـك فـى عالـم الإنسـان «فالمـرأة قـادرة بطبيعتهـا علـى كل الوظائـف وكذلـك الرجـال وإن تكـون المـرأة فـى كل شـىء أدنـى قـدرة مـن الرجـل»[3]. وليـس معنـى أنهـا أدنـى قـدرة منـه فـى بعـض المواضـع أنهـا لا يمكـن أن تقـوم بنفـس مـا يقـوم بـه!

وعلـى هـذا الأسـاس طالـب أفلاطـون بنظريـة الشـيوعية؛ فطالمـا أن المـرأة ستشـارك الرجـل فـى كل شـىء سـواء فـى التعليـم أو فـى تولـى الوظائـف العامـة فـى الدولـة فهـى لـن تكـون متفرغـة لتربيـة الأولاد أو لرعايـة شـئون المنـزل. ومـن ثـم نـادى أفلاطـون بشـيوعية النسـاء بيـن طبقـة الحـراس، فـلا يختـص رجـل بامـرأة معينـة، ولا امـرأة برجـل معيـن بـل إن كل شـىء مشـاع بيـن الأصدقـاء إذ تنظـم الدولـة مواسـم معينـة لإتمـام الزيجـات علـى أسـاس الكفـاءة، فالأفضـل مـن النسـاء للأفضـل مـن الرجـال وهكـذا[4].

أمـا الأطفـال الذيـن يولـدون فهـم أيضًـا مشـاع بحيـث لا يعـرف الأب ابنـه ولا الابـن

(1) نفسه، (424)، ص 299.

(2) أفلاطون: نفس المصدر (451)، ص 335.

(3) نفسه (455)، ص 340 وكذلك انظر: (456)، ص 341.

(4) انظر: نفسه، (460)، ص 347.

أبـاه[1]. وقـد حـدد أفلاطـون سـن التـزاوج فـى ظـل هـذا النظـام مـن العشـرين إلـى الأربعيـن بالنسـبة للمـرأة ومـن الثلاثيـن وحتـى الخامسـة والخمسـين بالنسـبة للرجـل[2].

والحقيقـة أن نظـام شـيوعية النسـاء الـذى قدمـه أفلاطـون هنـا إنمـا فرضـه لكـى يضمـن وحـدة الدولـة، إذ أنـه تصـور أن أهـم أسـباب الصـراع بيـن طبقـة الحـراس (حكامًـا وجنـد) إنمـا هـو التنافـس علـى ملكيـة النسـاء وكذلـك التنافـس علـى ملكيـة الأراضـى والعقـارات وخلافـه، ومـن ثـم فـإن إزالـة أسـباب هـذا الصـراع تكـون فـى القضـاء الفـورى علـى أسـبابه فيبقـى للدولـة وحدتهـا ويضمـن للنظـام السياسـى اسـتقراره. وهـذا يعنـى أنـه لـم يكـن تهمـه فـى شـىء الدعـوة إلـى حريـة المـرأة أو الرجـل مـن قيـود الـزواج فـى حـد ذاتهـا بـل كان مـا يعنيـه هـو فقـط الحفـاظ علـى وحـدة الدولـة وخيرهـا[3].

ورغـم مـا فـى ذلـك مـن مبـررات لوجـود هـذا النظـام فـى دولـة أفلاطـون المثاليـة، ولكـن هـذه المبـررات ليسـت دقيقـة بالقـدر الكافـى؛ فضـلًا عـن أنـه مـن حيـث أراد إزالـة أسـباب التنافـس والصـراع، فقـد أوجـد أسـبابًا جديـدة لذلـك حيـث إن صراعًـا جديـدًا قـد ينشـب بيـن الآبـاء والأمهـات علـى معرفـة أى هـؤلاء الأبنـاء ابنهمـا؟! أضـف إلـى ذلـك أن أضـرار إلغـاء الأسـرة بالنسـبة للدولـة وقيامهـا علـى الفـرد قـد يفـوق الأضـرار الناجمـة عـن التنافـس بيـن حراسـها علـى النسـاء أو علـى الملكيـة.

(هـ) نظريته فى حكومة الفلاسفة:

علـى أيـة حـال فـإن الدولـة المثاليـة قوامهـا فـى الأسـاس تلـك الطبقـات الثـلاث متحليـة بتلـك الفضائـل الثـلاث وتربـى أفرادهـا علـى هـذا النظـام التعليمـى الصـارم الـذى خـرج أولئـك الحـكام الفلاسـفة الذيـن تدربـوا علـى الحكـم بمعرفـة مثالـه نظريًـا وكيفيـة تطبيقـه عمليًـا بتولـى الوظائـف المهمـة فـى الدولـة.

إن حكومــة الفلاســفة هــى الغايــة إذن مــن ذلــك النظــام التعليمــى ـ التربــوى وهــى أســاس الدولــة المثاليــة ومــا ذلــك إلا لأن هــؤلاء الفلاســفة إذا مــا حكمــوا فلــن يكــون لهــم مــن غايــة يســعون إلــى تحقيقهــا ســوى تحقيــق العدالــة بيــن المواطنيــن وسيكرســون كل

(1) انظر: نفسه، (457)، ص 344.

(2) انظر: نفسه، (461)، ص 349.

(3) انظر: Julia Annas: Plato,s Republic and feminism, "Philosophy Vol. 51 - N. 167, p. 320.

وقتهم لخدمة مواطنيهم فهم حسب تعبير أفلاطون «يرون فى الحكم واجبًا لا مفر منه أكثر من كونه شرفًا «وهم يزهدون فى ما يسعى إليه الناس من تكريم ويعتبرونه تافهًا وغير خليق برجل حر ولا يحرصون إلا على أداء الواجب وعلى الشرف الذى يترتب على أدائه وعلى العدالة التى يرونها أهم الأشياء وأكثرها ضرورة»، «إنهم يتفانون فى خدمتها ويقيمون صرحها عاليًا فى تنظيمهم لدولتهم»[(1)].

وعلى ذلك يرى أفلاطون ضرورة أن يتولى هؤلاء الفلاسفة الذين أحسن تربيتهم وتعليمهم الحكم، وأن يتناوبوا حكم الدولة المثالية فيما بينهم سواء واحدًا بعد الآخر فيصبح الحكم ملكيًا، أو مجموعة بعد أخرى فيصبح الحكم ارستقراطيًا[(2)].

(و) أنواع الحكومات الفاسدة:

وقد أعلن أفلاطون فى نهاية الكتاب الرابع «أن للحكومات أنواعًا خمسة[(3)]. أما النوع الأول فهو حكومة الفلاسفة وهى الحكومة المثلى».

أما الأنواع الأربعة الأخرى فهى حكومات فاسدة لأنها لا تحقق المثل الأعلى أو النموذج الأمثل للعدالة فى الدولة وقد وصف هذه الحكومات على النحو التالى:

1 ـ الحكومة التيموقراطية Timocracy (الأرستقراطية الحربية):

إنها حكومة يغلب على أفرادها الطموح وحب المجد وقد شرح أفلاطون كيف يتوالد عن طبقة الفلاسفة الأخيار فى الدولة المثالية بعد عدة أجيال جيلًا أقل منهم ثقافة وتهذيبًا فيتولون الحكم وهم أهل له، ويتحولون عن خدمة المواطنين ورعايتهم إلى تحقيق مصالحهم وطموحاتهم الذاتية فيتفرغون للحرب وإحكام قبضتهم على الآخرين. إنهم يغلب عليهم تحقيق الأمجاد العسكرية وما ذلك إلا نتيجة لخضوع قواهم العاقلة للجزء الانفعالى الغاضب من نفوسهم[(4)].

---

(1) أفلاطون: نفس المصدر (540)، الترجمة العربية، ص 454.

(2) انظر: نفسه. وراجع أيضًا (445)، ص 331.

(3) نفس المصدر، (445)، ص 331.

(4) انظر: نفسه المصدر (545 ـ 547)، ص 45 ـ 461.

وانظر أيضًا: جان جاك شوفالييه: تاريخ الفكر السياسى، الترجمة العربية، ص 48.

2 ـ حكومة الأوليجارشية ـ Oligarchie:

وهى حكومة الأغنياء الطماعين، وهى تتولد من الحكومة الأخرى السابقة عليها حينما يتحول المثل الأعلى لدى الحكام من تحقيق المجد العسكرى الحربى إلى تحقيق أكبر قدر من المكاسب المادية، فالأوليجاركيون حسب تعبير أفلاطون من ذوى النهم للمال وهم يقدسون الذهب والفضة»[1] ولذلك فإنهم «فى سعيهم إلى المزيد من الثروة يقل تقديرهم للفضيلة بقدر ما يزداد تقديرهم للمال»[2].

وعلى ذلك فهى حكومة يكثر فى عهدها الجشع لجمع المال لدى المواطنين كما يزداد فى ظلها عدد المتملقين الذين يتملقون الأثرياء ويحتقرون الفقراء. ولذا فإن الدولة تفقد وحدتها شيئًا فشيئًا حيث تتشكل بداخلها دولة للأغنياء ودولة للفقراء وتتآمر كل منهما على الأخرى باستمرار حسب رؤية أفلاطون[3].

3 ـ حكومة الديمقراطية Democracy:

وفى ضوء التحليل السابق لحياة الناس فى ظل حكومة الأوليجاركية، لابد أن ينتصر الأغلبية فى صراعهم مع الأقلية الغنية. وعقب ذلك تتشكل حكومة الديمقراطية بالقرعة وتقوم باعتقال بعض الأوليجاركيين، ونفى بعضهم الآخر ويتقاسم الناس الثروة. وفى ظل الديمقراطية يتمتع الأفراد بالحرية فى كل شىء. ولذلك يبدو دستورها فى ظاهره وكأنه خير الدساتير. وإن كان أفلاطون يرى أن هذه الحرية ستكون هى الدافع إلى الفوضى التى يصعب التحكم فيها بعد فترة. حيث إن الديمقراطية تساوى بين المتساوين وغير المتساوين، كما أنها تدفع إلى الحكم بمن لا يعرفون معناه.

وشيئًا فشيئًا سيضيق الناس بالنتائج الفوضوية التى ترتبت على وجود الديمقراطية مما يؤدى إلى المطالبة بتغيير النظام و«المطالبة بالطغيان» على حد تعبير أفلاطون[4].

---

(1) أفلاطون: الجمهورية (548)، ص 462.

(2) نفسه، (550)، ص 466.

(3) انظر: نفسه (551)، ص 466.

(4) انظر: نفسه، (562)، ص 483.

4 ـ حكومة الطغيان ـ Tyranie:

وتنشأ هذه الحكومة حينما يصل التطرف فى ممارسة الحرية حد الفوضى المطلقة. حيث يختار الناس بعد أن يضيقوا بالديمقراطيين وبفسادهم شخصًا يفضلونه ويجعلون منه قائدًا لهم بعد أن يضفوا عليه قوة متزايدة وسلطانًا هائلًا[1].

ولكن هذا النصير القائد سرعان ما يتحول إلى طاغية مستبد.

وقد برع أفلاطون فى وصف كيفية هذا التحول، فإن هذا الزعيم القائد عادةً ما يبدأ حكمه فى أيامه الأولى بأن «يلقى كل من يصادفه بالابتسام والتحية ويستنكر كل طغيان، ويجزل الوعود للخاصة والعامة، ويعفى من الديون ويوزع الأرض على الشعب وعلى مؤيديه»[2]. ثم يحاول التخلص من أعدائه الخارجيين بالتفاوض مع بعضهم وقهر البعض الآخر. وعندما يأمن هذا الجانب يبدأ فى افتعال إشعال الحروب واحدة بعد الأخرى حتى يشعر أفراد الشعب دائمًا بحاجتهم إليه باعتباره القائد المنتصر وينشغلون بكسب رزقهم اليومى دون التفكير فى التخلص منه أو التآمر عليه.

وفى نفس الوقت فإنه ـ أى الزعيم ـ إذا ما شك فى أن لبعضهم ميولًا تأبى الخضوع لسلطانه فإنه يجد فى الحرب وسيلة للتخلص منهم وفى النهاية يحاول بوسائل شتى «ألا يترك شخصًا ذا قيمة سواء بين أصدقائه أو بين أعدائه»[3].

على هذا النحو يصف أفلاطون كيف يتجبر الطاغية على شعبه، وكيف يحول الجميع إلى مجرد رعايا خاضعين له ينفذون فقط أوامره!

وقد ختم هذا الوصف بعبارة موحية تستحق الكثير من التأمل والفحص، قال فيها «وهكذا فإن الشعب قد استجار ـ كما يقول المثل ـ من الرمضاء بالنار؛ إذ أن خوفه من الوقوع تحت سيطرة الأحرار جعله يقع تحت سطوة العبيد! وهكذا

---

(1) انظر: نفسه، (565)، ص 488.

(2) أفلاطون: نفس المصدر (566)، ص 490 ـ 491.

(3) نفسه، (567)، ص 491.

تتحـول الحريـة المتطرفـة الهوجـاء إلـى أقسـى وأمـر أنـواع العبوديـة، وأعنـى بهـا الخضـوع للعبيـد»[1].

رابعًا: «السياسى» وتأكيد أهمية علم السياسية

(أ) مكانة السياسة ومن هو السياسى:

تعتبـر محـاورة السياسـى بدايـة التحـول الأفلاطونـى نحـو الواقعيـة السياسـية باعتبارهـا تمثـل مرحلـة الانتقـال مـن الدولـة المثاليـة فـى «الجمهوريـة» بحاكمهـا إلـى دولـة «القوانيـن» التـى يحكمهـا الدسـتور.

وقـد ناقـش أفلاطـون فـى «السياسـى» فـن أو علـم السياسـة باعتبـاره العلـم الملكـى الـذى ينطـوى تحتـه كل الفنـون والعلـوم الجزئيـة الأخـرى، وهـو العلـم الـذى يجمـع كل نواتجهـا ومعطياتهـا فـى الدولـة ليشـكل منهـا وحـدة واحـدة فـى نسـيج الدولـة ككل[2].

كمـا ناقـش أيضًـا معنـى السياسـى أو رجـل الدولـة باعتبـاره العـارف بهـذا العلـم وبمكانتـه بالنسـبة للعلـوم الأخـرى. فالسياسـى كالنسـاج الماهـر الـذى يحيـك أفضـل ثـوب مـن الخيـوط المتباينـة التـى يغزلهـا مـن هـم دونـه[3]. وليلاحـظ القـارئ هنـا أن أفلاطـون لا يـزال متمسـكًا بـأن أهـم مـا فـى الدولـة هـو حاكمهـا، وإن كان مـن الصعـب أن يتوافـر الفيلسـوف الـذى يحكمهـا أو كان مـن الصعـب أن يتقبلـه النـاس، فإنـه مـن الضـرورى توفـر هـذا الحاكـم السياسـى المتخصـص كبديـل لـه.

(ب) أشكال الحكومات:

أمـا عـن شـكل الحكومـة التـى يحكمهـا السياسـى المتخصـص أو رجـل الدولـة الواعـى فيمكـن أن تكـون حكومـة فـرد أو حكومـة القلـة أو حكومـة الكثـرة ويمكـن قيـاس مـدى صلاحيتهـا بمـدى خضوعهـا للقانـون وتمسـك القائميـن عليهـا بالمعرفـة الصحيحـة؛ فـإن كانـوا ممـن يحكمـون بمقتضـى القانـون والمعرفـة الصحيحـة فسـيكون لدينـا ثـلاث

(1) نفسه، (569)، ص 495.

(2) Plato: The Statesman, English Translation by J. B. Skemp, (305d. e) p. 221.

(3) انظر: Ibid (279), P. 163 FF.

حكومـات صالحـة هـى (1) الملكيـة وهـى حكومـة الفـرد العـادل (2) الأرسـتقراطية وهـى حكومـة القلـة. (3) الديمقراطيـة وهـى حكومـة الكثـرة.

أمـا إذا انحـرف هـؤلاء الحـكام وخرجـوا علـى القانـون ومارسـوا الحكـم بشـكل تعسـفى غيـر منظـم وغيـر قائـم علـى المعرفـة الصحيحـة فسـيكون لدينـا ثـلاث حكومـات فاسـدة هـى علـى التوالـى: (1) حكومـة الطغيـان، (2) حكومـة الأوليجاركيـة، (3) حكومـة الديمقراطيـة المتطرفـة.

وإذا مـا تسـاءلنا عـن أى هـذه الحكومـات هـى الأفضـل فـإن أفلاطـون يجيبنـا بـأن أفضلهـا هـى حكومـة الملكيـة لأنهـا الأقـوى مـن أجـل الخيـر، تليهـا حكومـة الأرسـتقراطية التـى تتوسـط حكومـة الفـرد وحكومـة الكثـرة فهـى متوسـطة أيضًـا فـى الخيـر والشـر. وأقلهـا هـى حكومـة الكثـرة فهـى أقلهـم قـدرة علـى فعـل الخيـر الكثيـر أو الشـر الكثيـر. وإذا مـا قورنـت بغيرهـا فهـى سـتكون «أكثـر تلـك الحكومـات شـرعية وأكثرهـا خروجًـا علـى القانـون»[1].

وعلـى كل حـال فإنـه إذا كانـت الأشـكال السـابقة للحكومـات الصالحـة، صالحـة ومنظمـة فسـتكون الديمقراطيـة هـى الشـكل الأخيـر الـذى يمكـن العيـش فـى ظلـه، أمـا إن كان يسـود تلـك الأشـكال عـدم النظـام والفسـاد، فـإن الديمقراطيـة تكـون هـى الحكومـة الأفضـل التـى يمكـن العيـش فـى ظلهـا نظـرًا لأن السـلطة تكـون فـى يـد أكبـر عـدد مـن النـاس بالقيـاس إلـى غيرهـا مـن الحكومـات الفاسـدة[2].

والشـىء اللافـت للنظـر هنـا فـى «السياسـى» أن أفلاطـون يعتـرف لأول مـرة بصورتيـن للحكومـة الديمقراطيـة، وهمـا الصـورة المعتدلـة والصـورة المتطرفـة، والعجيـب هنـا أيضًـا أنـه يجعـل الديمقراطيـة أصلـح الـدول التـى لا قانـون لهـا بالرغـم مـن كونهـا أسـوأ الـدول الخاضعـة للقانـون. وعلـى ذلـك تكـون كل مـن هاتيـن الصورتيـن للديمقراطيـة ـ فيمـا يقـول سـباين ـ أفضـل مـن الأوليجاركيـة[3].

(1) Ibid (303b), p. 215.

(2) انظر: شوفالييه: نفس المرجع السابق، ص 53.

(3) جورج سباين: تطور الفكر السياسى، الكتاب الأول ترجمة حسن جلال العروسى، نشرة دار المعارف بمصر، الطبعة الرابعة القاهرة 1971م، ص 92.

ومن المؤكد أن هذا قد جعل أفلاطون يتجه فى النهاية إلى ذلك الموقف الذى سيتخذه بعد ذلك فى «القوانين»، ذلك الموقف الذى يصف فيه تلك الدولة التالية فى الأفضلية لدولة «الجمهورية» المثالية بأنها محاولة للجمع بين الملكية والديمقراطية. وفى هذا اعتراف ضمنى بأنه لا يمكن فى الدولة الواقعية تجاهل أهمية الرضى الشعبى ومساهمة الأفراد فى الحكم[1].

وعمومًا فإن أفلاطون قد كشف فى الجمهورية و«السياسى» كل حسب اتجاهه العام عن جوهر دولة المدينة والشخصية المحددة التى ينبغى أن تبدو عليها، لقد وضع فيهما ـ على حد تعبير ليوستراوس Leo - Straus أساس الإجابة عن التساؤل الخاص بالصورة المثلى للنظام السياسى؛ ذلك النظام الذى تبدو فيه المدينة متوافقة مع طبيعة الإنسان[2] لكنه لم يعرض فيهما لأفضل نظام ممكن تطبيقه وترك ذلك لمحاورة «القوانين»[3].

خامسًا: «القوانين» ونظرية الدولة المختلطة

تمهيد:

وضع أفلاطون «القوانين» ليوضح الخطوات العملية لتحقيق المدينة الصالحة بعد أن انصرف اهتمامه فى «الجمهورية» و«السياسى» إلى بيان النموذج المثالى للمدينة، وإذا صح القول بأن الجمهورية هى كتاب يقرأ فى كل الأزمان، وذلك لأنها لم تتعرض إلا للمبادئ العامة فى فلسفته السياسية، فمحاورة «القوانين» قد أظهرت لنا الطريق لتحقيق الدولة الواقعية، ولذلك فقد كان تأثيرها عند أرسطو تأثيرًا عظيم الأهمية.

ومن الواضح أن أفلاطون أخذ يتلمس مبدأ التنظيم السياسى الذى يحقق النتيجة المبتغاه، فكشف عن مبدأ توارثه تاريخ النظريات السياسية وحظى بتأييد المفكرين

---

(1) انظر: نفس المرجع السابق، ص 92.

(2) Leo Struas: Plato, in "History of Political philosophy", Edited by leo Straus and J. Cropsey, Rand Mc Nally College Publishing Company, Chicago. 1972, p. 51 - 52.

(3) Ibid, p. 52.

الذيـن تعرضـوا لمشـكلة التنظيـم علـى مـدى قـرون طويلـة، ورغـم أن أكبـر الظـن أن أفلاطـون لـم يكتشـف الدولـة المختلطـة وقـد ترجـع إلـى كُتـاب سـابقين عليـه، إلا أن القوانيـن أول صـورة باقيـة للنظريـة المسـماه بالدولـة المختلطـة، التـى وضعـت لكـى تحقـق الانسـجام علـى أسـاس التـوازن بيـن القـوى أو علـى أسـاس الجمـع بيـن مبـادئ مختلفـة، ذلـك الجمـع الـذى يفضـى إلـى تلاشـى هـذه الاتجاهـات بعضهـا فـى بعضهـا الآخـر، وهكـذا يكـون الاسـتقرار ناتجًـا عـن تعـارض القـوى السياسـية، وهـذا المبـدأ هـو الأصـل الـذى تولـد عنـه مبـدأ فصـل السـلطات. أمـا عنـد أفلاطـون فالدولـة المختلطـة التـى بيّـن معالمهـا فـى «القوانيـن» يقـال إنهـا جمـع بيـن مبـدأ الحكمـة فـى النظـام الملكـى، ومبـدأ الحريـة فـى النظـام الديمقراطـى[1]، فتقـوم السـلطان بالحكمـة أو تعـدل الحريـة بالنظـام، لأن الإفـراط فـى الحاليـن يـؤدى إلـى الخـراب. وهـذا هـو المبـدأ الـذى تقـام عليـه الدولـة الفاضلـة هنـا فـإن لـم تكـن الدولـة ملكيـة فيجـب علـى الأقـل أن تشـتمل علـى مبـدأ الملكيـة وهـو مبـدأ الحكومـة الرشـيدة القويـة الخاضعـة للقانـون. وكذلـك إن لـم تكـن الدولـة ديمقراطيـة فيجـب أن تشـتمل علـى المبـدأ الديمقراطـى، ألا وهـو مبـدأ الحريـة والسـلطة اللتيـن تشـارك فيهمـا الجماهيـر، مـع الخضـوع بطبيعـة الحـال لقانـون. ومـن الواضـح أن إنشـاء مدينـة تنطبـق عليهـا هـذه الأوصـاف يتطلـب النظـر للعوامـل الكامنـة فيهـا ومنهـا الماديـة والاقتصاديـة والاجتماعيـة، وهـى عوامـل يتوقـف الدسـتور فـى وجـوده عليهـا، مـا دامـت الدولـة المختلطـة عنـد أفلاطـون ليسـت مجـرد تـوازن بيـن القـوى السياسـية. ولنـرى تفصيـل هـذه العوامـل:

(أ) الشروط الطبيعية والمادية:

عندمـا يبحـث أفلاطـون فـى الشـروط الطبيعيـة المحـددة لقيـام الدولـة فإنـه يفضـل بُعدهـا عـن السـاحل بسـبب مـا تجلبـه التجـارة مـن مفاسـد حيـن تعتمـد علـى الأسـطول

---

(1) جورج سباين، نفس المرجع السابق، ص: 95 ـ 96.

ويمكنك مراجعة ما سنعرضه فى هذه الفقرة على: أفلاطون: «القوانين»، الترجمة العربية لـ محمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1986م، ص 83 وما بعدها.

كما يمكنك قراءة ملخص لأهم ما ورد فيها من أفكار فى المقدمة التى كتبها تيلور للترجمة الإنجليزية ونقلها محمد حسن ظاظا إلى العربية مع النص.

فالأسطول يعنى وجود قوة فى يد الشعب، لذلك فهو يفضل الدولة التى يكون قوام حياتها الزراعة، وتعيش فى أرض تفى بحاجاتها ولكن فيها وعورة، وهذا النوع من الأرض هو الذى ينجب أشهر السكان بأسًا وأكثرهم اعتدالًا. ويعتقد أفلاطون أيضًا أن اشتراك أفراد المدينة فى الجنس واللغة والدين أمر مرغوب فيه، بشرط ألا تزيد كفة العرف وترجح رجحًا كبيرًا[1].

(ب) النظم الاجتماعية والسياسية:

يتخلى أفلاطون فى «القوانين» عن الشيوعية التى سبق وقررها فى «الجمهورية» ويعتبر هذا فى نظر البعض من أهم التعديلات التى وردت هنا، إلا أنه فى الواقع ظل متمسكًا بالشيوعية كنظام مثالى، ولكنها أسمى ما يمكن أن يصل إليه الناس بطبائعهم البشرية، ولذلك فهو يتخلى عنها بسبب الضعف الإنسانى فيسمح بقيام الملكية الخاصة، والأسرة الخاصة. بيد أنه ما زال متمسكًا بمساواة المرأة للرجل فى التعليم ومشاركتها فى الواجبات العسكرية وغيرها من الواجبات المدنية. وهو يقبل صلة الزواج الدائمة التى يقتصر فيها على زوجة واحدة ـ فى ظل رقابة عامة شديدة ـ فينبغى أن تتوافر فى الزواج ـ كما يقرره الكتاب السادس من القوانين، وحدة بين الصفات المتضادة، فكل رجل يبحث لا عما يسره فحسب بل عن الأفضل والأحسن للدولة فالغنى يتزوج الفقيرة، والحاد الطباع يتزوج الهادئة والشخص غير المتزوج سيغرم ويفضح بالخزى والعار[2]. وكل هذا كى يتحقق التوازن فى الدولة كما سيتضح بعد قليل. وبالنسبة للملكية الشخصية، فقد قرر أفلاطون توزيع الأراضى على المواطنين بحيث يحرم عليهم أن يتصرفوا فيها بالبيع أو بالشراء ويورث المالك نصيبه لابن واحد هو أكبر الأبناء ليضمن ثبات الملكية وعدم تفتتها أو نقصها عن الحد المناسب، ولذلك يقول: إن على الأبناء الآخرين أن يبحثوا عن وارثات فيتزوجوهن وبهذا يحدث التوازن بين المحافظة على النظام الطبقى وعدم تفتيت ملكية الأراضى، ولما كان من المستحيل تحقيق المساواة فى الملكية فإن أغنى المواطنين لا يسمح

(1) جورج سباين، المرجع السابق، ص 99.

وانظر الكتاب الرابع من «القوانين»، الترجمة العربية، ص 207 وما بعدها.

(2) Dialogues of plato, Translated by Jowett, Vol. v,laws, 3-6, p. 773-774.

لـه أن يتملـك أكثـر مـن أربعـة أضعـاف أفقـر المواطنيـن، ولذلـك يقسـم المواطنيـن أربـع طبقـات حسـب ملكيتهـم ولا يكـون مواطنًـا إلا الحـر الـذى لا يسـتعبده العمـل، ويحـرم علـى الأحـرار الاشـتغال بالتجـارة والصناعـة بـل يتـرك ذلـك للأحـرار غيـر المواطنيـن أى للأغـراب، ويقـوم الرقيـق بفلاحـة الأرض، أمـا جميـع المهـام السياسـية فهـى مقصـورة علـى المواطنيـن[1].

(جـ) النظام التعليمى الدينى:

لـم يتغيـر النظـام التعليمـى فـى «القوانيـن» كثيـرًا عمـا ورد فـى «الجمهوريـة» فأفلاطـون يريـد التربيـة فاضلـة بالطبـع، ولكنـه يلطـف مـن صرامتـه إزاء الترجيديـا والكوميديـا، فيسـمح بهمـا علـى شـرط أن تعـرض القصـص علـى «قلـم مراقبـة»، وألا يتعاطـى مهنـة التمثيـل المرذولـة سـوى العبيـد والأجانـب وهـو يعلـن هنـا أن الـرق ضـرورة يقبلهـا علـى كـره، وأن السـبب فـى انحطـاط الرقيـق ليـس الطبيعـة بـل سـوء المعاملـة. ويمضـى أفلاطـون فـى سـرد القوانيـن وتبيـان الجـزاءات، ويعنـى بـأن يمهـد لـكل قانـون بمذكـرة إيضاحيـة، وأن يعقـب عليـه بعظـة خلقيـة، لأن القانـون الخليـق بهـذا الاسـم صنـع العقـل ونتيجـة العلـم، ولأن حقيقـة الشـارع أنـه هـاد ومـرب يقنـع قبـل أن يأمـر، ويتحـدث أفلاطـون عـن أصـل القوانيـن والمبـدأ الـذى تسـتمد منـه سـلطانها، فيقـول إن اللـه لا يحكمنـا مباشـرة بـل بواسـطة العقـل الـذى وهبنـا، فالقوانيـن التـى يقررهـا العقـل تحاكـى العنايـة الإلهيـة، وترمـى إلـى الخيـر العـام فالخضـوع لهـا واجـب[2].

ولذلـك يسـن أفلاطـون قانونًـا عـن ضـرورة إخضـاع الديـن لتنظيـم ورقابـة الدولـة كالتعليـم، فيقضـى بتحريـم العبـادات الخاصـة، وتحريـم إقامـة الشـعائر إلا فـى معابـد عامـة علـى أيـدى كهنـة ترخـص لهـم الدولـة بذلـك، ويزيـد فيقـدم قانونًـا لمحاربـة الإلحـاد حيـث يحـرم الكفـر الـذى يميـز منـه ثلاثـة أنـواع؛ إنـكار وجـود الآلهـة، إنـكار العنايـة الإلهيـة بسـلوك البشـر، الاعتقـاد بـأن الآلهـة ترضـى بسـهولة عمـا يرتكـب مـن الذنـوب وقـد يكـون الإعـدام عقوبـة الأحـوال الخطيـرة والسـجن للأقـل خطـورة[3].

(1) د. أميرة مطر، فى فلسفة السياسة، ص 38.

(2) يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص 110.

(3) راجع الكتاب العاشر من «القوانين»، الترجمة العربية، ص 447 وما بعدها.

(د) ترتيب السلطات:

ونستطيع فى النهاية أن نستخلص القوانين المتعددة التى سنها أفلاطون بشأن سلطات الدولة، وترتيبها حسب مقدار السلطة الموكلة إليها فى الآتى:

1 ـ المجلس الليلى أو (المجلس الساهر Nocturnal council) أو حراس الدستور، وعدد أفراد هذه السلطة 37 فردًا من الشيوخ، ووظيفتهم الحفاظ على الدستور والإشراف على تطبيقه، والوقوف دون تعديله.

2 ـ القواد، وعددهم ثلاثة يعينون الضباط لمختلف فرق الجيش.

3 ـ مجلس الشيوخ وأعضاؤه 360 يحكمون بالاتفاق مع حراس الدستور، فيتداولون السلطة، كل ثلاثين منهم شهرًا، وفى باقى السنة يعنون بشئونهم الخاصة.

4 ـ الكهنة والكاهنات فى عدد يكفى لإقامة الطقوس والعناية بالهياكل.

5 ـ الشرطة.

6 ـ «وزير للتربية» ينتخبه الشيوخ لخمس سنين.

7 ـ المحاكم، وهى ثلاث: واحدة لفض الخلافات الشخصية، وتؤلف من جيران المتخاصمين، وأخرى تستأنف إليها الخصومات التى تعجز المحكمة الأولى عن فضها، والثالثة للحكم فى الجنح والجنايات[1].

هذه هى أهم النظريات السياسية التى قدمها أفلاطون من خلال مؤلفاته الثلاث فى فلسفة السياسة، ولاشك أن هذه النظريات أحدثت حركة فكرية واسعة النطاق، وتوفر الباحثون على دراستها وبحثها ونقدها من عهد أرسطو إلى وقتنا هذا مما يحتم علينا أن نقدم التقييم الذى نراه لهذه الفلسفة.

سادسًا: تقييم ونقد فلسفة أفلاطون السياسية

غالى النقاد كثيرًا فى تحميل أفلاطون أخطاء لا تنطبق على حقائق الأشياء ومهما

(1) يوسف كرم، نفسه، ص 110.

كان خطـر مـا وقـع فيـه مـن أخطـاء، فـلا ينبغـى أن يحملنـا هـذا علـى التعسـف فـى الحكـم علـى نظرياتـه السياسـية، فلـو قـرأ أكثـر نقـاده محاورتـى «السياسـى» و«القوانيـن»، ولـم يقتصـروا علـى قـراءة «الجمهوريـة» لكونـوا مـن الثلاثـة وجهـة نظـر صحيحـة عـن سياسـة أفلاطـون ولخففـوا كثيـرًا مـن انتقاداتهـم.

وعلـى أيـة حـال فإننـا نـرى أن الأخطـاء التـى وقـع فيهـا، جـاءت نتيجـة لأمريـن؛ أحدهمـا: المنهـج العقلـى الـذى كان أفلاطـون يسـير عليـه فـى كشـف الحقائـق، وثانيهمـا: الغلـو فـى المُثـل العليـا والمبـادئ الفاضلـة والإفـراط فـى مناشـدة الخيـر العـام[1]. ومـن هنـا فليـس يعيـب أفلاطـون أن يكـون مثاليًـا، فقـد ألهمـت مثاليتـه عـددًا كبيـرًا مـن ألمـع المفكريـن أصحـاب المـدن الفاضلـة، الذيـن نهجـوا نهجـه، وغيرهـم مـن الداعيـن إلـى أن تكـون التربيـة قاعـدة أساسـية للسياسـة كجـون لـوك، وروسـو، وجوتـه، وجـون ديـوى، وإنمـا يعيبـه فشـله فـى التوفيـق بيـن مثاليتـه والواقـع الاجتماعـى، بحيـث تغـدو هـذه المثاليـة ـ حيـن يتعـذر تطبيقهـا ـ غيـر ذات موضـوع[2]. ويعيبـه أيضًـا أنـه اشـتط مـع منطـق العقـل كثيـرًا حتـى عجـز عـن أن يفهـم أن فـى الحيـاة الإنسـانية مـن الغرائـز مـا لا يسـتطيع الإنسـان التخلـى عنهـا مطلقًـا. ونسـتطيع أن نجمـل انتقاداتنـا علـى أفلاطـون فيمـا يلـى:

أولًا: عـرف أفلاطـون العدالـة[*] تعريفًـا غيـر قانونـى بـأى معنـى، لأنـه جـاء خـالٍ ممـا يتضمنه لفـظ Right مـن معنـى القـدرة علـى مباشـرة تصرفـات إراديـة فـى ظـل حمايـة القانـون وبتأييـد مـن سـلطة الدولـة وبانتفـاء هـذا لا تعنـى العدالـة لديـه، إلا مـن بعيـد، المحافظـة علـى السـلام العـام والنظـام، فمـا توفـره الدولـة لمواطنيهـا ليـس فقـط الحريـة والحمايـة كمقومـات للحيـاة، بـل تهيئـة الفـرص للتبـادل الاجتماعـى التـى تحقـق ضـرورات الحيـاة المتحضـرة[3]. وقـد حـرم أفلاطـون الفـرد مـن هـذا فجعـل مـا للفـرد مـن حقـوق أن يعمـل حسـب الحالـة التـى خلـق فيهـا فـإذا كان والـده سـباكًا يظـل مثلـه وكان حقًـا مـن حقوقـه الثبـات فـى مكانتـه، ومـا عليـه مـن واجبـات أداء الأعمـال بأمانـة.

(1) د. مصطفى الخشاب، نفس المرجع السابق، ص 118.

(2) د. محمد فتحى الشنيطى، نماذج من الفلسفة السياسية، مكتبة القاهرة الحديثة 1961م، ص 27.

(*) انظر ما قدمناه عن تعريف العدالة عند أفلاطون حين الحديث عن نظريته فى العدالة.

(3) جورج سباين، نفس المرجع السابق، ص 68.

ثانيًـا: يتعلـق هـذا الانتقـاد بخيانـة أفلاطـون الكبـرى ـ كمـا سـماها جـورج سـارتون[1] ـ لمبـادئ أسـتاذه سـقراط، ولمبـادئ دولـة المدينـة فـى أثينـا، فقـد كانـت «جمهوريتـه» المثاليـة إنـكارًا للإيمـان بدولـة المدينـة السياسـية التـى عـاش سـقراط يمجدهـا ويحافـظ علـى قانونهـا وتقاليدهـا وذلـك لأن المثـل الأعلـى إنمـا أسـس علـى اعتقـاد راسـخ بوجـود فـارق حاسـم بيـن الخضـوع لسـلطان القانـون والخضـوع لإرادة مخلـوق آخـر مـن بنـى البشـر حتـى ولـو كان هـذا الشـخص الآخـر حاكمًـا بأمـره ينفـرد بالحكمـة والخيـر، والفـارق بينهمـا أن الخضـوع فـى الحالـة الأولـى يتمشـى مـع الشـعور بالحريـة والكرامـة، بعكـس الأمـر فـى الحالـة الثانيـة، فلقـد كان شـعور الإغريـق بالحريـة فـى ظـل القانـون فـى دولـة المدينـة هـو بالـذات العنصـر الـذى شـيد عليـه أسـمى القيـم المعنويـة[2].

ثالثًـا: إن مـا ورد فـى القوانيـن بشـأن تزويـد الدولـة بقانـون لمحاربـة الإلحـاد وتوقيـع عقوبـات علـى الملحديـن تصـل إلـى حـد الإعـدام عـلاوة علـى أنـه شـديد المنافـاة لمـا اعتـاد عليـه الإغريـق فإنـه يعـد وصمـة فـى جبيـن أفلاطـون تلصـق «بالقوانيـن» لكونـه أول دفـاع عقلـى عـن الاضطهـاد الدينـى فـى تاريـخ الفلسـفة[3].

رابعًـا: إن مـا إضافـه أفلاطـون فـى الصفحـات الأخيـرة «للقوانيـن» مـن تكويـن مجلـس حـراس للدسـتور كمنظمـة مـن منظمـات الدولـة يتناقـض مـع الغـرض مـن إنشـاء دولـة كلمـة القانـون فيهـا هـى العليـا. فرغـم أن هـذا المجلـس خـارج دائـرة القانـون فإنـه مـزود بالسـلطات اللازمـة لمراقبـة إدارة جميـع المنظمـات القانونيـة فـى الدولـة لأن المفـروض فـى أعضائـه حصولهـم علـى العلـم الـلازم لنجـاة الدولـة ويقـول أفلاطـون فـى خاتمتـه الأخيـرة «إن المجلـس يجـب تأسيسـه أولًا ثـم تـودع الدولـة بيـن يديـه. وواضـح أن هـذا المجلـس يقـوم مقـام «الملـك الفيلسـوف» فـى «الجمهوريـة» وأن إدخالـه فـى «القوانيـن» يعـد اعتـداء علـى الـولاء للدولـة ذات المقـام الثانـى[4].

---

(1) انظر: جورج سارتون، تاريخ العلم، الجزء الثالث من الترجمة العربية، الصادرة عن دار المعارف بمصر، الطبعة الثانية 1970م، ص 32.

(2) جورج سباين، تطور الفكر السياسى، ص 80.

(3) نفسه، ص 106.

(4) نفس المرجع السابق، ص 106.

خامسًا: إن إسراف أفلاطون فى التقنين والتنظيم وتدخله فى أدق الشئون يبين أنه ما زال يرنو إلى مدينته الأولى ويعتقد أن الأمور الاجتماعية والاقتصادية من البساطة بحيث يمكن إخضاعها للقانون، وكل الفرق هو أنه يحاول أن يستخرج من عقل الملك الفيلسوف الحكمة السياسية دفعة واحدة ليحلها محله ناسيًا ما قرره من أن الأحوال الإنسانية دائمة التغير وأن القانون أصلب من أن يتلائم مع كل حالة، فهو يرمى إلى إقامة حكم العقل والعدل واستبقاء وحدة الأمة بتلطيف الأنانية الشخصية إلى الحد الأدنى وبالحيلولة دون البدع، فيضع مجموعة واسعة من الأوامر والنواهى تخنق كل استقلال فى الفكر وتجرد الفرد من نزعاته الطبيعية لتتركه آلة صماء وعبدًا للدولة، فهو ينتهى إلى صورة من الحكم المطلق هى أعقد صورة وأعجزها عن تحقيق الغرض من الحكومة غير أنه خلق لنا عددًا كبيرًا من الآراء الجزئية هى ربح صاف للاجتماع والسياسة[1].

والواقع أن كل هذه الانتقادات لا تقلل كثيرًا من عظمة أفلاطون وقدرته البارعة على التحليل والنقد الذاتى. تلك القدرة التى لم يرق إليها كثير من الفلاسفة من بعده، لقد أدرك هو أغلب نقاط الضعف فى «الجمهورية» فقدم بعض الحلول لها فى «السياسى»، وأدرك أنها ليست كافية ولا تزال بعيدة عن الواقع الحقيقى فقدم «القوانين».

ونستطيع أن نجزم بأن أفلاطون لو أمهله الزمن قليلًا لقدم لنا كتابات أخرى أكثر واقعية وأكثر فهمًا لمفهوم الدولة والعدالة، ولكان قد رد على ما يمكن أن يوجه من نقد لآخر ما كتبه «القوانين» ويكفى أن نشير إلى أنه أدرك الصعوبة الأساسية فى فلسفته السياسية الخاصة بأفضل دولة وبالدولة التى تليها فى الأفضلية؛ فهى قد نشأت من مشكلة أساسية لديه اضطر لمواجهتها فى مواضع عدة خلال الحقبة الأخيرة من حياته، ولم يوفق أبدًا إلى حلها. فلم يكن الأمر إذن مجرد تساؤل عما إذا كانت لديه فكرة كبيرة عن القانون كعنصر من عناصر الحكم، فإذا كان اتجاه تفكيره فى «الجمهورية» بالإضافة إلى مجموع المبادئ الفلسفية سليمًا فإن الدولة لا تكون

(1) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 111.

فيها محل للقانون. وعلى عكس ذلك إذا لم يكن بد من إيجاد محل للقانون فإن ذلك لا يتأتى إلا بإدخال تعديل بعيد المدى على جملة فلسفته مع التسليم بمبادئ من شأنها على الأقل أن تعقد هذه الفلسفة تعقيدًا كبيرًا. وقد أوجدنا هذا الوضع أمام معضلة عسيرة. وأظن أنه ليس أدل على عظمة هذا الفيلسوف من إدراكه هذه المعضلة وتحدثه عنها، ويبدو لنا أنه ما من ناقد منذ أرسطو أثار اعتراضًا ضد أفلاطون إلا وكان هذا الاعتراض من وحي كتابة أفلاطون نفسه[1].

(1) جورج سباين، نفس المرجع السابق، ص 86.

الفصل الثالث

الفلسفة السياسية عند أرسطو

عندما ينتقل الباحثون من دراسة أفلاطون إلى دراسة أرسطو فإنهم ينقسمون إلى فريقين؛ فريق يعتقد أننا ننزل فى تقدير قيم الرجال والأفكار، فأرسطو مهما بلغ من بعد الذكر والصيت ومهما أشاد الفلاسفة بعظمته فإنه لا يبلغ ما بلغه أستاذه من سمو فى التعقل والتصوير الفلسفى، ويرى الفريق الثانى أننا عندما ننتقل من أفلاطون إلى أرسطو فإننا نرتفع فى تقدير قيم الأفكار ولا يضير الأستاذ أن يبذه تلميذه ويتسامى عليه بإنتاجه الخصب وأفكاره السليمة. ومعظم أنصار الفريق الأول من الفلاسفة الميتافيزيقيين الذين ينظرون إلى الفيلسوف من ناحية التصور الفلسفى فقط، أما أنصار الفريق الثانى فهم من الفلاسفة والمفكرين المحدثين الذين يقدرون وحدة الفكر ووحدة المنهج وموضوعية البحث. ولا شك أن أرسطو يستحق تقدير أنصار الفريق الثانى فقد كان رغم ما نلحظه فى آرائه من الروح السقراطية والأفلاطونية، أصيلًا فى كثير من النظريات التى وضعها[1].

وإذا كان هذا يصدق على فلسفة أرسطو بشكل عام فإنه لم يكن بنفس الصورة مطبقًا على فلسفته السياسية إذ أننا نرى رغم محاولة أرسطو ربطها بالواقع السياسى من جمعه وتصنيفه لدساتير عصره، إلا أنها لم تستطع التخلص من التأثير الأفلاطونى فى أى من أجزائها كما سنرى، فلم يكن أرسطو ـ كما يتضح من آرائه السياسية ـ من الذين يضعون الواقع السياسى فى تقديرهم ولعل هذا يبدو جليًا من النظر فى حياته..

(1) مصطفى الخشاب، نفس المرجع، ص 123.

أولًا: حياة أرسطو السياسية

ولـد أرسـطو فـى مدينـة اسـطاجيرا مـن مـدن تراقيـا عـام 384 ق.م والتحـق بأكاديميـة أفلاطـون وداوم الدراسـة بهـا فتـرة عشـرين عامًـا، ولمـا توفـى أفلاطـون أصبـح أرسـطو معلمًـا للإسـكندر المقدونـى الـذى كان يافعًـا فـى الثالثـة عشـرة مـن عمـره. ولعـل هـذه العلاقـة بيـن أرسـطو والإسـكندر هـى مـا يسـتحق منـا التوقـف عنـده مـن حيـاة أرسـطو، لأن تلـك العلاقـة قـد أثـارت كثيـرًا مـن التسـاؤلات، ولعـل غالبيـة مـن أرخـو لحيـاة أرسـطو قـد قـرروا أن التلميـذ لـم يتأثـر بأسـتاذه وكذلـك الأسـتاذ لـم يتأثـر بمـا أحدثـه تلميـذه مـن تغييـرات فـى خريطـة العالـم فـى ذلـك الوقـت بدمجـه الحضارتيـن الغربيـة والشـرقية، وإن كان هـذا صحيحًـا مـن الناحيـة التاريخيـة فإنـه لا يجيـز لنـا القـول بعـدم وجـود التأثيـر ولـو كان ذلـك التأثيـر قـد جـاء بالسـب، فـلا شـك أن الفتـور بـدأ يتطـرق إلـى العلاقـة بينهمـا علـى أثـر اجتيـاح الإسـكندر للشـرق وعملـه علـى صهـر الحضارتيـن اليونانيـة والفارسـية، وأمـره بقتـل قريـب أرسـطو كاليثنـس مـؤرخ الحملـة المقدونيـة لرفضـه السـجود لـه علـى الطريقـة الفارسـية. فقـد رأى أرسـطو فـى كل ذلـك خروجًـا علـى التعاليـم التـى عمـل علـى غرسـها فـى نفـس الإسـكندر ونقضًـا لـروح الديمقراطيـة والـولاء للحضـارة اليونانيـة الخالصـة والتبـرؤ مـن كل مـا لـه صلـة بالبرابـرة الشـرقيين الذيـن «لا يصلحـون إلا للعبوديـة» عنـده وهـى الخصـال التـى أراد تلميـذه أن يتحلـى بهـا[1]. وعلـى الجانـب الآخـر نجـد شـيئًا يبعـث علـى العجـب، إذ أن رفـض التلميـذ لتعاليـم الأسـتاذ قـد يكـون مقبـولًا ويعـزى لرعونـة الشـباب، أمـا ألا نجـد للإسـكندر ولا لفتوحاتـه التاريخيـة أى ذكـر فـى كتابـات أرسـطو[2] فهـذا مـا لـم يكـن متوقعًـا مـن أرسـطو الـذى كان لزامًـا عليـه طالمـا ادعـى الموضوعيـة فـى البحـث أن يتعـرض لمـا أثبتـه الإسـكندر بمـا لا يـدع مجـالًا للشـك مـن أنـه يمكـن تصـور دولـة أكبـر ممـا تصـور أفلاطـون وأرسـطو، وهـذه الدولـة كمـا أثبـت الإسـكندر بفتوحاتـه الكبـرى اتسـعت لتشـمل الشـرق مـع الغـرب فـى إمبراطوريـة واحـدة.

(1) انظر: ماجد فخرى، أرسطوطاليس «المعلم الأول»، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، ص 10.

(2) انظر: د. أميرة مطر، فى فلسفة السياسة، ص 41.

ثانيًا: مصادر فلسفته السياسية

لأرسطو كتابان فى السياسة هما «السياسة» و«النظم السياسية» وكتاب السياسة هو المؤلف الرئيسى لفلسفته السياسية وهو أقرب ما يكون إلى مذكرات قد أعدت ليحاضر فيها شأن باقى مؤلفاته. ويبدو أنه قد كتب على فترة طويلة من الزمان وأن آراءه قد تطورت فيه على مدى هذه الفترة إذ لا تسوده روح واحدة ولا اتجاه فكرى ثابت بل يغلب على بعض أجزائه النظرة المثالية والدعوة إلى الإصلاح والبحث فيما ينبغى أن يكون فى حين يغلب على بعض الأجزاء الأخرى النظرة الواقعية التحليلية التى تعتمد على استقراء الأحداث التاريخية وتفسيرها تفسيرًا ماديًا يبين العوامل والأسباب الاقتصادية والتاريخية التى تؤثر فى سيرها، ويرى ييجر أن تفاوت الأسلوب واختلاف المضمون فى هذا الكتاب إنما يرجع إلى أن بعض أجزاء الكتاب قد كتبت فى وقت متأخر نسبيًا أى بعد أن تخلص أرسطو من أثر تعاليم أفلاطون. وعلى هذا فقد انتهى ييجر إلى أن الكتاب الثانى والثالث والسابع والثامن يشمل دراسات تدور حول نظريات فى الدولة المثالية وأنها قد كتبت عقب وفاة أفلاطون وهى تبرز تأثر أرسطو بمحاورات السياسى والقوانين لأفلاطون فى حين كتبت الكتب الرابع والخامس والسادس وهى التى تدرس أنواع الحكومات الواقعية المختلفة والقوى الاجتماعية الموجهة للنظم السياسية وتتبع التطبيق العملى لفن الحكم إنما قد كتبت أثناء أستاذية أرسطو للوقيون وبعد أن تم له استقراء التاريخ ودراسة الدساتير التى استعملت فى حوالى 158 مدينة. أما الكتاب الأول فهو آخر ما قد كتبه عن طبيعة المشكلة السياسية التى عنى بها هو وأفلاطون وهو بمثابة مقدمة للبحث كله[1].

أما كتابه الثانى وهو «النظم السياسية» فهو عبارة عن تلك المجموعة من الدساتير ولذلك يسمى أحيانًا بكتاب «الدساتير» ويروى أنه كان يحوى الدساتير المعروفة فيما يقرب من 158 مدينة يونانية معروفة لعهده، استطاع أن يجمعها ويدرسها ويحلل عناصرها ويعلق عليها، ومما يؤسف له ضياع هذا الكتاب فلم يصل إلينا منه إلا دستور أثينا وقد وجد فى مصر على ورق بردى عام 1890 وقام بترجمته إلى اللغة العربية الدكتور طه حسين[2].

(1) انظر: د. أميرة مطر، نفس المرجع، ص 42. وانظر أيضًا: جورج سباين، نفس المرجع السابق، ص 114.

(2) مصطفى الخشاب، نفس المرجع السابق، ص 125.

ويرى بعض الباحثين أنه يمكن أيضًا الاستفادة من «الأخلاق النيقوماخية» كمصدر من مصادر دراسة فلسفة أرسطو السياسية بالإضافة إلى كتاب «السياسة» دون أن نضع فى الاعتبار كثيرًا ما قيل فى المصادر القديمة عند جمعه لتلك الدساتير المائة وثمانى وخمسين[1].

ونستطيع بعد هذا العرض لحياة أرسطو ومصادر فلسفته السياسية أن نقسم هذه الفلسفة إلى نظريات نستخلصها من كتاب السياسة ثم نتبع هذا بتقييمنا لتلك النظريات السياسية الأرسطية.

ثالثًا: نظريته فى الضرورة الاجتماعية وعناصر الدولة

يستهل أرسطو كتاب «السياسة» بالتأكيد أن الدولة (أو المدينة Polis) هى مجتمع طبيعى سابق منطقيًا لسائر المجتمعات الأخرى، كالأسرة والقبيلة لأنها تشمل سائر المجتمعات الأخرى، وتفى بأوسع حاجات المرء ومطالبه، وهو يرد بذلك على بعض السفسطائيين الذين ذهبوا إلى أن الدولة ليست مجتمعًا طبيعيًا بل وضعيًا.

فالإنسان عند أرسطو حيوان مدنى بالطبع فمن يستطيع أن يعيش خارج الدولة (أو المدينة) فليس إنسانًا بل «بهيمة أو إلهًا»، إذ لم يفتقر إلى شىء من الأشياء التى يفتقر إليها الإنسان، إما لكماله المحض كالله أو لنقصه الزرى كالبهيمة، فالإنسان لا يستطيع أن يقوم على جميع حاجاته الرئيسية أولًا وهى التناسل والأمن وقيام الأود، وفى القرية التى تنشأ عن اجتماع عدة أسر ثانيًا، ثم فى المدينة أو الدولة وهى أعظم المجتمعات التى تمتاز عن كلا المجتمعين السابقين فى أنها أقرب إلى الاكتفاء الذاتى وأنها تمكن المرء من بلوغ الحياة الفاضلة[2] إذ أن حياة الأفراد داخلة فى ضمن الحياة العليا للدولة؛ فكما أن جميع أعضاء الجسم الإنسانى تتضافر فى تأدية وظائفها حرصًا على سلامة البدن فكذلك الأفراد فى المجتمع الإنسانى يتضافرون ويتحدون للإبقاء على سلامة المجتمع، وإذا كان لكل فرد حياته الخاصة وأسلوبه فى الحياة والتفكير

(1) انظر: Harry V. Jaffa: Aristotle in "History of Political Philosophy", P. 64- 65.

(2) ماجد فخرى، نفسه المرجع السابق، ص 128.

والعمل فإنه لا يستطيع أن يختار إلا ما ينسجم مع الاتجاه العام للدولة، فلا يتعارض أسلوبه مع أسلوب الدولة ولا يقوم بوظيفة إلا إذا كانت تحقق غرضًا يتفق مع مصلحة الدولة وغايتها العليا.

وقد نجح أرسطو فى فهم الضرورة الاجتماعية هنا على نحو أكثر مطابقة لحقائق الأمور، وبحوثه فى هذا الصدد أنضج من بحوث كثير من الفلاسفة المحدثين أمثال هوبز ولوك وروسو الذين أنكروا الحقائق المشار إليها وشوهوا الإنسان وجعلوا منه كائنًا يذله الخوف وتكبته القوة وتحركه الأنانية والنزعات الخاصة[1].

رابعًا: نظرية الحكومة

فرق أرسطو بين الدولة والحكومة تفرقة سديدة؛ فالدولة فى نظره هى مجموع المواطنين أما الحكومة فهى الفئة التى تأمر وتنظم أمور الدولة وتتولى الإشراف على الوظائف العامة. ويرى أن هذه الهيئة تختلف أشكالها باختلاف الغاية التى ترمى إليها وتختلف كذلك باختلاف عدد الحكام. فمن الناحية الأولى الحكومة إما صالحة وإما فاسدة، والحكومة الصالحة هى التى تعمل لخير الأفراد وغايتها تحقيق سعادة المجموع. والحكومة الفاسدة هى التى تتوخى مصلحة أفرادها وتدبر مصالحها الخاصة على حساب مصلحة المجموع. أما من الناحية الثانية (أى عدد الحكام) فالحكومة إما ملكية أو أرستقراطية أو ديمقراطية. وإذا جمعنا بين مبدأ الحكومة وعدد الحكام نتج لنا ستة أشكال لنظم الحكم؛ ثلاثة صالحة وهى الملكية والأرستقراطية والديمقراطية[2] وثلاثة فاسدة تقابل النظم الصالحة على الترتيب وهى الطغيان والأوليجاركية والديماجوجية.

---

(1) مصطفى الخشاب، نفسه، ص 132 - 133.

وراجع: أرسطو طاليس: كتاب السياسة، ترجمة أحمد لطفى السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة 1979م، الكتاب الأول ـ الباب الأول ص 92 ـ 97.

(2) يختلف الباحثون فى تفسير أرسطو هذا النوع من الحكومات الصالحة إذ أن البعض يرى أنها هى الحكومة الوسطى أو البوليتيا الدستورية وهذا غير صحيح إذ أن تلك الحكومة هى الوسط بين حكومتى الديمقراطية والأرستقراطية ولم يأت حديث أرسطو عنها إلا بعد أن استعرض الحديث عن تلك الحكومات الصالحة والفاسدة.

فالملكية حكومة الفرد العادل الذى يعمل لخير الجميع والأرستقراطية حكومة الأقلية العادلة الفاضلة التى تعمل للصالح العام، والديمقراطية هى حكومة العامة أو الكثرة التى تعمل لخير المواطنين وتمتاز بالحرية والمساواة والسير بمقتضى الدستور. فإذا جنح الملك الفرد إلى الظلم وتوخى مصلحته الخاصة انقلبت حكومته من ملكية فاضلة إلى استبدادية أو طغيان. وإذا حادت الطبقة الأرستقراطية عن الطريق السوى فإنها تنقلب إلى حكومة الأغنياء الطماعين (الأوليجاركية) وعلى هذا النحو أيضًا إذا فسدت الديمقراطية وأسرفت فى الحرية فإنها تتحول إلى حكومة الغوغاء والدهماء التى يعوزها التبصر وإدراك حقائق الأمور.

وقد درس أرسطو هذه الأشكال بالتفصيل فى كتابه السياسة وأوضح أن الملكية قد تبدو لأول وهلة هى الحكم الأصلح بيد أن الفرد الذى ينفرد بالفضل لا يوجد إلا نادرًا، والفرد متى وصل إلى حكم الدولة فإنه يرغب فى أن يقلد الحكم من بعده إلى ذريته ويحتكر السلطة لعائلته، ويضيف أرسطو بأن الملك دائمًا يحتاج إلى أصدقاء يعاونوه فى الحكم وما دام هو فى حاجة إلى معاونين يشاركونه السلطة فلماذا لا نضع مبدأ المشاركة من الأصل بدلًا من ترك الدولة لإرادة فرد؟ ويوحى هذا بأن حكم الجماعة الفاضلة خير من حكم فرد واحد، لأن أكثر أشكال الحكومات المذكورة فسادًا هو فساد الحكومة الملكية، فالطغيان هو أسوأ الحكومات وهو أبعدها عن الحكم الفاضل، ثم تجىء الأوليجاركية وهى بعيدة كل البعد عن الأرستقراطية الفاضلة. أما الديماجوجية فإنها هى ما يمكن أن يطاق من بين أشكال الحكومات الفاسدة[1].

وإذا تساءلنا مع أرسطو بعد ذلك التحليل الواقعى لأنواع الحكومات عن أصلح حكومة ممكنة للدولة، لأجاب بذكر حكومة وسطى بين الحكومات الصالحة يسميها بالحكومة الدستورية Politeia (البوليتيا) وهى حكومة وسط من الأرستقراطية والديمقراطية وأهم ما يتميز به هذا النظام أنه يولى الحكم للطبقة المتوسطة فيتفادى حكم الأغنياء والفقراء على السواء. وقد طبق أرسطو هنا

(1) انظر: أرسطو طاليس: نفس المصدر السابق، الكتاب الثالث ـ الباب الخامس، ص 198 وما بعدها.

نظريته الأخلاقية فى أن «خير الأمور الوسط» فالفضيلة هى الوسط بين طرفين مرذولين، وتتألف تلك الحكومة من طبقة أفرادها بطبيعة مركزهم الاجتماعى بعيدون عن الثروات الضخمة وعن الفقر المدقع فلا تدفعهم شهوة حب المال إلى الطمع الأعمى ولا يحفزهم الفقر الشديد إلى الانقضاض على الثروة والثورة والتنكيل بمصالح الآخرين، وهؤلاء هم فى حقيقة الأمر أخيار المواطنين وأعقلهم وأجدرهم بتحمل أعباء الحكم ولا سيما إذا ساروا بالدولة فى ظل أحكام الدستور الذى يشرعه العقلاء والحكماء[1].

خامسًا: نظريته فى الكسب وإنتاج الثروة

كان أرسطو هو أول من قدر للاقتصاد السياسى أهميته عندما تساءل كيف تنتج الثروة وكيف تتوزع فى المجتمع، وبحث فى مصادر الثروة فقاده منهجه الاستقرائى التجريبى إلى البحث فى وسائل تكوين الثروة فذهب إلى التفرقة بين وسائل طبيعية لتكوين الثروة كالصيد والرعى والزراعة بل إنه عد الحرب طريقة طبيعية لصيد الرجال. وأما عن الطرق غير الطبيعية لاقتناء الثروة فمنها التجارة فقد رأى أن تظل التجارة محدودة بالمقايضة التى تساعد على توفير الحاجات الضرورية للأسرة أما إذا اتسعت بحيث تصبح غايتها هى اقتناء الثروة من أجل الثروة وتجاوزت حدود الغاية الطبيعية السليمة فإنها تتحول إلى خطر جسيم. ويقول إن المقايضة فى أصلها طبيعية وهى مستعملة لدى الشعوب البربرية ولكن عندما عرف النقد واستعمل فيه الحديد والفضة عرف معنى تنمية الثروة الذى لا يعرف حدًا. لذلك يفرق أرسطو بين نوعين من تكوين الثروة، الأول يسميه الاقتصاد oikonomia وهو الثراء الناتج عن عمل رب الأسرة وأولاده وعبيده ليكفوا به حاجاتهم وهو يزداد بفضل ارتقاء العمل نفسه وزيادته. أما النوع الآخر فهو الذى يسميه فن تداول المال Krematike «خريماتيكا» وهو الغنى الناتج عن الربا والتجارة، ويضرب مثلًا لذلك بطاليس الذى احتكر معاصر

(1) مصطفى الخشاب، نفسه، ص 138 ـ 139. وأيضًا يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، الطبعة الثانية، ص 206.

الزيتون فى عام من الأعوام فأثرى ثراءً شديدًا، وهذا النوع من الاحتكار فى التجارة خطر وغير صالح للمجتمع لأن غنى الفرد هنا لا يرتبط بغنى المجتمع ولا يعود على المجتمع بأى فائدة[1].

سادسًا: نظريته فى الثورة

حَفَلَ عصر أرسطو بقيام كثير من الثورات وحدوث انقلابات دستورية وعسكرية وغزوات خارجية فاستأثرت هذه الظواهر بعنايته فدرسها دراسة علمية وحللها وتعمق فى ذلك محاولًا الوصول إلى أسبابها وعللها الكامنة فى طبيعة الحوادث. ولقد أصاب أرسطو حينما قرر أن ظاهرة الثورة لا تنشأ عن طريق المصادفات أو الأهواء أو المنازعات الشخصية بل هى ظاهرة ترجع إلى أسباب عميقة فى طبيعة التنظيم السياسى والاجتماعى والاقتصادى فى الدولة. ولعل أهم سبب ترجع إليه معظم الثورات هو سوء استعمال المبدأ الذى تقوم عليه الحكومة والإفراط فى استخدامه. فيجب على كل دولة تريد أن تتجنب الانقلابات السياسية أن تقلل من التطبيقات التعسفية إلى حد ما ولا تسرف فى فهم الدعامة التى تقوم عليها ولا تخرج عن الحدود التى تجيزها استساغة هذا المبدأ.

ولعل من أهم أسباب الثورة هو توافر الاستعداد النفسى لها والظروف المواتية التى تؤدى إلى الاضطراب بين صفوف المواطنين. ولعل أهم دافع يهيئ النفوس للثورة هو الرغبة فى المساواة لأن المواطنين متى رأوا أنفسهم ضحية لضروب من الامتيازات ثاروا ناشدين المساواة. وتارة تكون الثورة بسبب الرغبة فى اللامساواة وفى طلب السيادة السياسية عندما لا يكون للبعض من الحقوق أكثر مما للآخرين على الرغم مما يفترضون لأنفسهم من الفضل.

وقد أضاف أرسطو إلى ذلك أسبابًا جزئية منها الطمع فى ضروب الثراء ومراتب

(1) د. أميرة مطر، نفس المرجع السابق، ص 46 ـ 47.

وراجع: أرسطو «السياسة»، الكتاب الأول، البابين الثالث والرابع، الترجمة العربية لأحمد لطفى السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1979م، ص 109 وما بعدها.

وانظر أيضًا: Harry V. Jaffa: Op. Cit., P. 79.

الشرف، وقد يكون الخوف سببًا فى الاضطراب والثورة؛ فقد يثور المجرمون خشية العقاب أو حينما يأنس المواطنون أن ضيمًا سيحيق بهم أو أن الدولة تتربص بهم الدوائر. وقد يكون الاحتقار دافعًا للثورة كما يثور الأغنياء فى النظام الديمقراطى احتقارًا للعربدة الشعبية وفوضى العامة. وأيضًا النمو غير المتناسب لبعض الطبقات فى المدينة يسبب أيضًا الانقلابات السياسية. ومن العوامل المهمة التى تؤدى للثورة اختلاف الأصول والأنساب وعدم انصهار السلالات التى تدخل فى تكوين الدولة لأن الدولة لا يمكن أن تتألف من أى شعب كيفما اتفق، كما أنها لا تتألف فى أى ظروف مهما كانت[1]. ويقصد أرسطو هنا كثرة الأجانب فى الدولة وحدوث الصدام بين المواطنين وهؤلاء الأجانب.

ومنع قيام الثورة يتطلب ثلاثة أشياء هى بث الدعاية فى تربية النشئ، واحترام القانون حتى فى الأشياء الصغيرة، والعدالة فى القانون والإدارة أعنى المساواة بما تقتضيه النسبة الصحيحة ولكل فرد أن يتمتع بنصيبه[2]. وإذا ما راعت أى دولة فى ظل أى صنف من أصناف الحكومة هذه العوامل الثلاثة تحاشت القيام بأى تمرد أو أى ثورة ضدها إلى حد كبير.

سابعًا: نظرية فصل السلطات

لعل من أروع فصول كتاب السياسة لأرسطو ذلك الذى استطاع فيه أن يصل لنظريته الخاصة بالفصل بين السلطات الثلاث ليقف بها بين مشاهير الفلسفة الليبرالية الحديثة بل لعله أبرزهم فى هذا ـ كما سنرى ـ فقد ميز أرسطو فى الدولة ثلاث هيئات أساسية تتركز فيها السلطة وهى: الهيئة التشريعية، والهيئة التنفيذية، والهيئة القضائية، وشرح كل واحدة منها شرحًا وافيًا وبيّن وظائفها ورأى ضرورة الفصل بين اختصاصاتها واستقلال كل منها فى العمل وعدم تركيزها فى يد واحدة، وفى هذا يقول أرسطو «إذا كان الشارع حكيمًا عليه أن يوجه مزيدًا من اهتمامه إلى تنظيم

---

(1) مصطفى الخشاب، نفسه، ص 142 وما بعدها.

وراجع: كتاب السياسة، الكتاب الثامن بأبوابه العشرة، الترجمة العربية ص 386 وما بعدها.

(2) برتر اندرسل ـ تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول، ص 205.

شئون هذه الهيئات الثلاثة ومتى أحسن تنظيمها حسن نظام الدول كلها بالضرورة ولا تختلف الدول فى حقيقة الأمر إلا باختلاف هذه العناصر الثلاثة»[1].

ويرى أرسطو أن السلطة التشريعية تتركز فى الجمعية العمومية لجمهور المواطنين وتختلف هذه الجمعية باختلاف أشكال الحكومات وباختلاف النصاب المقرر لعضوية الجمعية وتختلف باختلاف نطاق عدد السكان كذلك. ومهما يكن من أمر أشكالها وتكوينها فهى «السيد الحق للدولة» وهى مصدر السيادة والسلطان وأهم اختصاصاتها إصدار القوانين وانتخاب الحكام وتقرير الحرب والسلام وعقد المعاهدات وحلها وإصدار أحكام الإعدام والنفى والمصادرة ومحاسبة الحكام ثم بحث الحسابات العمومية للدولة.

أما السلطة التنفيذية فقد عين أرسطو طبيعتها وعدد إداراتها واختصاصات كل إدارة على حدة وبحث فى دقائق هذه الأمور وعرض لكثير من الإشكالات التى لا تزال قائمة حتى اليوم، فكان يتساءل هل تعطى الوظيفة طوال الحياة أم لآجال طويلة أو لمدة مقيدة قد تكون سنة أو ستة أشهر؟ وهل يؤتى الفرد الوظيفة مرة واحدة أم عدة مرات؟ وعلى أى شكل يعين الموظفون؟ ومن يشرف عليهم؟ وما هى الضمانات الكفيلة بحسن سيرهم وسريرتهم، ومن ذا الذى يعينهم؟ ويقول بهذا الصدد «ينبغى معرفة الحلول الممكنة لهذه الأسئلة المختلفة ثم تطبيقها تبعًا لمبدأ الحكومات المختلفة أو تبعًا لما يحقق مصالحها».

ويعرض أرسطو أيضًا لموضوع انتخاب الحكام وحقوق المواطنين فى هذا الانتخاب ويتحدث عن نظام القرعة والتعيين فى الوظائف مما لا يتسع المجال لذكره.

وبعد ذلك يتحدث عن السلطة القضائية وعرض لثلاث نقاط رئيسية وهى: موظفو الهيئة القضائية واختصاصاتهم وطرق تأليف المحاكم، أما الموظفون وهم القضاة فيجب أن يختاروا من المواطنين وأما الاختصاصات فإنها تختلف باختلاف

(1) أرسطو: السياسة، الكتاب السادس ـ الباب الحادى عشر ـ الفقرة الأولى، الترجمة العربية، ص 348.

المحاكم وأما طريقة التأليف فإن المحاكم يمكن أن ترتب بالانتخاب أو بالقرعة. هذا هو مجمل حديث أرسطو فى فصل السلطات وإذا كانت الدساتير الحديثة تحرص على الفصل بينها فإلى أرسطو يرجع الفضل فى تنبيه الأذهان إلى خطر هذه الظاهرة وضرورة الفصل بين تلك السلطات[1].

ثامنًا: نظريته فى الأسرة وموقفه من الرق

عالج أرسطو مسألة الرق فى إطار حديثه عن الاجتماع الأسرى، فقد تحدث عن الأسرة وعن العناصر الداخلة فى تكوينها وهى الزوج والزوجة والأبناء والأرقاء. ومن الطبيعى أن يضع أرسطو الرجل على رأس الأسرة لأن الطبيعة وهبته القوة الجسمانية والعقل الكامل فهو دعامة الأسرة وإليه ترجع كل أعمالها، أما المرأة فهى فى نظره أقل عقلًا وأقل استعدادًا، وليس بصحيح ما يدعيه أفلاطون ـ كما يقول أرسطو ـ من أن الطبيعة هيأتها لمشاركة الرجل فى الجندية والإدارة والحكم. ويرى أرسطو أن وظيفة المرأة يجب أن تكون مقصورة على العناية بتربية الأولاد والشئون المنزلية تحت سيطرة الرجل وتوجيهه.

أما العبيد فوظيفتهم تحصيل الأقوات الضرورية لقوام الأسرة والقيام بالصعب من الأعمال. ونظام الرق فى نظره نظام طبيعى، فمن الناس من خلقوا أحرارًا فزودوا بالجسم والعقل معًا، ومنهم من خلق عبدًا فلم يزود إلا بقوى الجسم وحدها، أى منهم من خلق للسيادة ومنهم من خلق للطاعة فقط، وكما أن لكل فن أدواته فإن فن تدبير المنزل ينبغى أن يكون له أدواته ومن هذه الأدوات ما هو غير حى ومنها ما هو حى، والعبد هو الأداة الحية وهو العامل الأول وأهم الأدوات جميعًا. فالرقيق فى نظره هو آلة الحياة لأنه يقوم بالأعمال الآلية التى لا يصح للمواطن الحر أن يقوم بها وهو أيضًا آلة منزلية لأنه يعاون على تدبير الحياة داخل المنزل[2].

(1) انظر: د. مصطفى الخشاب، نفس المرجع السابق، ص 151.

وراجع كتاب السياسة لأرسطو: الكتاب السادس ـ الباب الحادى عشر والثانى عشر والثالث عشر، الترجمة العربية ص 348، وما بعدها.

(2) انظر أرسطو: السياسة ـ الكتاب الأول ـ الباب الأول والثانى، الترجمة العربية، ص 94 وما بعدها.

وقد تأثر أرسطو فى هذا بما كان يسير عليه اليونان فى شئونهم وبالأفكار السائدة التى كانوا يبررون بها نظمهم. ولعل أفلاطون كان أخف وطأة من تلميذه فلم يذكر الرق فى جمهوريته المثالية وأطلق على جميع أفراد الشعب مواطنين فضلاء غير أنه لم يجرؤ أن يطالب بتطبيق هذه النظرة على المجتمع الذى يعيش فيه. ومع تقرير أرسطو للفروق الجوهرية بين الأحرار والأرقاء يعود وينسب إلى الأرقاء بعض الفضائل التى ينسبها للأحرار فيقول «إن من بين الأرقاء من هم أهل للحرية التى منحتها الطبيعة للإنسان بما هو إنسان وأن كثيرًا من الرجال الأحرار يستأهلون الرق». وهذا يوضح قلق نظرية أرسطو فى الرق فهذه الأقوال كانت كافية لهدم نظريته. وقد فتح أرسطو بها باب العتق أمام الأرقاء ويقال إنه أوصى بعتق عبيده لما حضرته الوفاة ونصح كثيرًا بالرفق فى معاملتهم والعطف عليهم وأوجب على الأسياد عدم استغلال سلطانهم فى الإساءة إليهم أو التنكيل بهم[1].

وعلى كل حال فقد حاول البعض إسناد نظرية أرسطو فى الرق الطبيعى إلى موقفه العام فى التمييز بين النفس والجسم وعلاقتهما ببعض، فكما أن النفس تقود الجسم، فكذلك بعض البشر يحتاجون لمن يقودهم ويوجههم كحاجة الأطفال للتوجيه الأبوى. إن الرقيق أشبه بإنسان غير ناضج رغم اكتمال نموه الجسمى. إنه ليس إنسانًا كاملًا ويحتاج لتوجيه الآخرين[2].

تاسعًا: موقفه من الحاكم الطاغية

عقد أرسطو قسمًا ممتعًا عن الطغيان، فالطاغية ينشد الغنى، على حين ينشد الملك الشرف، والطاغية يحرسه جنود مرتزقة على حين يحرس الملك حراس من أبناء الوطن، والأغلب فى الطغاة أن يكونوا مهرجين شعبيين بمعنى أن يكسبوا لأنفسهم النفوذ بأن يعدوا طبقات الشعب الحماية من ظلم الأعيان، وترى أرسطو يقول فى نغمة مكيافيلية ساخرة ماذا ينبغى للطاغية أن يفعل ليظل محتفظًا بقوته، فلابد له أن

(1) مصطفى الخشاب، نفس المرجع، ص 151 ـ 153، وانظر أيضًا: محمد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، بيروت، منشورات عويدات، 1970م، ص 212.

(2) انظر: Harry V. Jaffa: Op. Cit., P. 75 - 76.

يحـول دون ارتفـاع أى شـخص يمتـاز فـى أى ناحيـة مـن النواحـى ولتكـن وسـيلته فـى ذلـك الإعـدام أو الاغتيـال إذا ألزمتـه الظـروف، ويجـب أن يمنـع اجتمـاع النـاس علـى طعـام أو فـى نـدوة، وأن يمنـع كل نظـام تعليمـى ممـا قـد يـؤدى بالمتعلـم إلـى تكويـن عاطفـة معاديـة إزاء الحكومـة، ولا يجـوز أن يعـرف النـاس بعضهـم بعضًـا معرفـة وثيقـة، ثـم لابـد لـه أن يرغمهـم علـى العيـش قريبًـا مـن أبـواب داره عيشًـا مكشـوفًا، ويجـب أن يسـتخدم الجواسـيس مثـل الشـرطة السـرية النسـائية التـى كانـت تسـتخدمها سيراقوصه، وأن يبـذر بـذور الشـقاق بيـن النـاس ويعمـل علـى إنـزال الفقـر بهـم، وأن يجعلهـم دائمًـا فـى شـغل مـن الأعمـال العظيمـة كمـا فعـل ملـك مصـر حينمـا ابتنـى الأهـرام، ولابـد كذلـك أن يزيـد مـن قـوة النسـاء والعبيـد ليجعـل منهـم أنصـارًا ينقلـون لـه الأخبـار وأن يشـن الحـروب ليجـد شـعبه مشـغلة تشـغله، ويشـعر دائمًـا بحاجتـه إلـى زعيـم.

وإن المـرء ليحزنـه مـع «رسـل» أن يـرى أن حديـث أرسـطو السـابق مـن بيـن أجـزاء حديثـه فـى كتابـه السياسـة هـى أصـدق عباراتـه فيـه علـى العصـر الحاضـر، ويختتـم أرسـطو هـذا الموضـوع بقولـه: إنـه لا يجـد مـن ألـوان الشـر مـا يجـاوز مسـتطاع الطاغيـة[1].

فهى دائمًا «حكومة عنف ولا يوجد قلب حر يحتمل هذا السلطان»[2].

عاشرًا: نظريته فى المدينة الفاضلة

يغفـل الكثيـرون مـن الباحثيـن هـذه الناحيـة مـن فلسـفة أرسـطو، فـلا يـكاد يعـرض لهـا واحـد مـن المفكريـن الذيـن درسـوه مـع أن هـذه النظريـة شـغلت كتابيـن مـن أطـول مقـالات كتابـه السياسـة وهمـا المقالتـان الرابعـة والخامسـة[3]، فقـد وضـع أرسـطو أركان

(1) برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول (الفلسفة اليونانية) ترجمة د. زكى نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثانية 1967م، ص 306 ـ 307.
وراجع: أرسطو: السياسة ـ الكتاب الثالث ـ الباب الحادى عشر، ص 229 وما بعدها. والكتاب السادس ـ الباب الثامن، ص 337.

(2) أرسطو: نفسه، ك 6 ـ ب 8 ـ فقرة 3، ص 337.

(3) راجع فى شروط المدينة الفاضلة ونظرية التربية كتاب السياسة لأرسطو، الكتاب الرابع والكتاب الخامس، الترجمة العربية ص 236 وما بعدها. وانظر: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 207.
وكذلك: مصطفى الخشاب: نفس المرجع السابق، ص 154 وما بعدها.

مدينة فاضلة على غرار ما تصوره أستاذه أفلاطون فى الجمهورية غير أن الصورة التى وضعها جاءت ناقصة لا ترقى إلى الصورة التى تخيلها أستاذه.

ويرى أرسطو كما ذهب أستاذه أن المدينة هى أرقى صور الحياة السياسية أما المركبات السياسية المترامية الأطراف كالإمبراطورية الفارسية مثلًا فهى مركبات غير متجانسة يستحيل عليها تحقيق الغاية من الاجتماع السياسى وهى توفير سعادة المواطنين. ولكن ما هو السبيل للحصول على هذه المدينة الفاضلة وما هى المبادئ الضرورية والأساسية التى يجب أن تتوافر لقيامها؟

الشرط الأول: خاص بمساحة المدينة، ويرى أرسطو أن تكون المدينة بحيث تحقق حاجات مواطنيها وتوفر لهم الحياة السهلة الهنية وبدون أن تنزع إلى الترف والإسراف، ورقعة الدولة فى نظره لا ينبغى أن تزيد عما يمكن للإنسان أن يراه ببصره إذا وقف على ربوة من الأرض[1]، ويجب أن تقسم أراضى المدينة بين مواطنيها بحيث ينال كل واحد جزءًا معينًا فى داخل المدينة وجزءًا آخر على حدودها حتى يشتركوا جميعًا فى الدفاع عنها.

والشرط الثانى: يتعلق بموقع المدينة، فمن المستحسن فى نظره أن تكون من تربة خصبة يسهل استغلالها ويجب أن تكون صعبة المداخل بالنسبة للأعداء المغيرين وأن يكون الانتقال بين أجزائها سهلًا ميسورًا، ومن الأفضل بالنسبة لأمن الدولة واستقرار النظام بها أن تكون على مرفأ بحرى أو لها ميناء بحرى حتى يسهل لها تلقى الإمدادات وسد احتياجاتها من الواردات.

والشرط الثالث: يتعلق بعدد السكان، الذى يجب ألا ينقص عن الحد الأدنى الضرورى لكفاية المدينة نفسها وألا يتعد حدًا أقصى حتى لا يختل النظام ويتعذر الحكم الصالح. وقد قدر أرسطو هذا الحد الأقصى بمائة ألف نسمة.. ولكن ماذا يحدث لو زاد عدد المواطنين عن هذا الحد؟

يقرر أرسطو طائفة من الإجراءات التعسفية لاستبقاء عدد المواطنين فى المستوى

(1) برتراند رسل: نفس المرجع، ص 308.

الملائـم والتـى كان ينبغـى أن يرتفـع عقلـه عـن التفكيـر فيهـا مثـل الالتجـاء إلـى الإجهـاض قبـل أن يتـم تكامـل الأجنـة فـى أرحـام الأمهـات وإعـدام الأطفـال ناقصـى التركيـب أو المشـوهين أو فاسـدى الأخـلاق، وذهـب أيضًـا إلـى تحديـد سـن الـزواج وتحديـد السـن التـى يجـب أن يقلـع الإنسـان فيهـا عـن الـزواج والنسـل وحـدده ببلـوغ سـن الخمسـين.

أما الشرط الرابع: فيتعلق بعناصر الدولة وهى فى نظره:

1 ـ القائمون بتوفير المواد الغذائية من زراع وصناع وتجار.

2 ـ رجال الفن الذين يقومون بإعداد الأدوات التى لا غنى عنها فى الحياة الاجتماعية.

3 ـ رجـال الحـرب الذيـن لا غنـى عنهـم لتأكيـد السـلطة الداخليـة ضـد العصـاة والمتمرديـن ولدفـع غـارة المغيريـن مـن الخـارج.

4 ـ طبقــة الأثريــاء وهــم الذيــن يمــدون الدولــة بالمــال لتنفيــذ المشــروعات الحيويــة أو إعــداد الجيــوش.

5 ـ طبقــة رجــال الديــن وهــم الجديــرون بــأن يوضعــوا علــى رأس العناصــر الأخــرى لأن وظيفتهــم أرقــى الوظائــف وهــى خدمــة الآلهــة.

6 ـ طبقــة الحــكام ورجــال القضــاء والموظفــون المشــرفون علــى المرافــق العامــة. ويعــود أرسـطو بعـد هـذا إلـى القـول بـأن هـذه العناصـر يمكـن أن تـرد إلـى عنصريـن أساسـيين همـا: طبقـة الجنـد وطبقـة الحـكام أى أنـه يعـود إلـى نظريـة أسـتاذه فـى «الحـراس» مـع بعـض التعديـلات التـى تناسـب منطـق مذهبـه.

ويقـول أرسـطو إن القائميـن بالوظائـف المشـار إليهـا ليسـوا جميعًـا مواطنيـن فـإن المواطـن هــو الرجـل الحــر الــذى يشــارك فــى سياســة الدولــة مشــاركة فعليــة وهــو لا يــزاول عمــلًا يدويًـا لأن العمـل اليـدوى يصرفـه عـن المسـاهمة فـى سياسـة الدولـة فضـلًا عـن أنـه لا يليـق بالمواطـن الحـر الكريـم، إن المواطـن هـو وحـده الـذى يحمـل السـلاح وهـو الـذى لـه الحـق فـى التصويـت فـى الجمعيـة العموميـة وهـو الـذى يتمتـع بنصيبـه فـى الأمـوال الثابتـة.

أمــا الشــرط الخامــس: فيتعلــق بنظــام التربيــة، تربيــة النشــئ للحصــول علــى المواطــن

الحـر، ويعـرض أرسـطو لآراء تفصيليـة فـى تربيـة الطفولـة الأولـى مـن الناحيـة الصحيـة والبدنيـة، وينصـح باجتنـاب مخالطـة العبيـد واجتنـاب كل فعـل أو قـول غيـر كريـم أمـام الأطفـال لأن مدركاتهـم لينـة يسـهل انطبـاع الأشـياء فيهـا بسـرعة وتنقسـم التربيـة العلميـة إلـى مرحلتيـن: المرحلـة الأولـى مـن سـن السـابعة إلـى سـن البلـوغ، والمرحلـة الثانيـة مـن سـن البلـوغ إلـى سـن الحاديـة والعشـرين، ويحتـوى الفصـل الـذى كتبـه عـن التربيـة علـى تفصيـلات جزئيـة وهـى بحـوث دقيقـة وممتعـة وهـى فضـلًا عـن طرافتهـا تعـد توجيهـات صائبـة لا تـزال لهـا المقـام الأول فـى التربيـة حتـى اليـوم.

وهـذه هـى الدعائـم الأساسـية التـى يريـد أن يبنـى عليهـا «مدينتـه الفاضلـة» وقـد جمـع فيهـا بيـن الواقـع والخيـال وتعمـد أن يؤلـف بيـن أمـور يتعـذر الجمـع بينهـا فـى الحقيقـة فجـاءت مدينتـه علـى مـا فيهـا مـن واقعيـة شـاحبة اللـون خاليـة مـن الـذوق والجمـال اللذيـن أضفاهمـا أفلاطـون مـن قبـل علـى مدينتـه المثاليـة.

حادى عشر: موقفه من ظاهرة نفى العظماء

عـرض أرسـطو فـى ثنايـا بحثـه السياسـى لظاهـرة جديـرة بالملاحظـة وهـى نفـى العظمـاء وتتلخـص هـذه الظاهـرة فـى تسـاؤل أرسـطو، إذا قيـض اللـه لمجتمـع سياسـى أن يظهـر فيـه شـخص موهـوب يرتفـع بعبقريتـه فـوق المسـتوى العـادى لمواطنيـه، ويفوقهـم فضـلًا وعلمًـا وحكمـة وعبقريـة فمـاذا يكـون مركـز هـذا العبقـرى فـى المدينـة[1]؟ هـل يـرد إلـى المسـتوى العـادى لمواطنيـه؟ وألا يكـون فـى ذلـك إهانـة لـه وضيـم يلحقـه؟! أولئـك الرجـال لا يمكـن أن ينطـووا فـى جملـة المدينـة فإنـه مـن المهانـة أن يـردوا إلـى المسـاواة العامـة متـى كانـت أهليتهـم وأهميتهـم السياسـية تضعهـم فـوق جميـع الاعتبـارات فأمثـال هـؤلاء الأشـخاص يمكـن أن يقـال عنهـم إنهـم آلهـة بيـن النـاس ويجـب ألا يخضـع هـؤلاء لأحـكام القانـون لأن القانـون لـم يشـرع لأمثـال هـؤلاء الأفـذاذ. إنهـم هـم أنفسـهم القانـون. ومـن السـخرية أن نخضعهـم للدسـتور لأنهـم يجيبـون علـى ذلـك بمـا أجـاب بـه الأسـود

(1) يناقش أرسطو ذلك الأمر فى «السياسة» ـ الكتاب الثالث ـ الباب الحادى عشر، ص 229 وما بعدها من الترجمة العربية.

علـى القـرار الـذى قررتـه جمعيـة الأرانـب بصـدد المسـاواة العامـة بيـن جميـع الحيوانـات.. «يلـزم أن تؤيـد أمثـال هـذه المزاعـم بمخالـب كمخالبنـا وأنيـاب كأنيابنـا».

وقـد جـرت معظـم الديمقراطيـات علـى هـذا الإجـراء وهـى أحـرص الـدول علـى أن تظهـر بمظهـر المسـاواة فمتـى ظهـر مواطـن علـى مواطنيـه بثروتـه وجاهـه أو بأنصـاره أو بأيـة ميـزة أخـرى صـدر ضـده حكـم بالنفـى لمـدة قـد تطـول أو تقصـر. أمـا المدينـة الفاضلـة لـدى أرسـطو فيجـب أن تنظـر إلـى هـذه الظاهـرة بعيـن الاعتبـار وتوليهـا المزيـد مـن العنايـة وتـدرك مراميهـا قبـل أن تقـدم علـى إجـراءات قـد تسـئ إلـى كرامتهـا وكرامـة أبنائهـا الأفـذاذ الذيـن تجـود بهـم العنايـة الإلهيـة وهـم قلـة علـى مـر العصـور والأيـام. فمـاذا ينبغـى أن يصنـع بالرجـل العظيـم؟ حقـا أنـه لا يقـال إنـه ينبغـى أن ينفـى أو يطـرد ذلـك المواطـن الـذى يمتـاز بالكفايـة. ولا ينبغـى أن يـرد إلـى الطاعـة العامـة، والإجـراء الوحيـد الـذى يلجـأ إليـه المواطنـون هـو أن يختـاروه رئيسًـا لهـم ويخضعـوا طواعيـة لإرادتـه ويتخذونـه ملـكًا عليهـم طـوال الحيـاة فـإن السـلطة إذ تسـلم زمامهـا لهـذه الأيـدى النقيـة الطاهـرة التـى تفيـض عبقريـة وحكمـة وفضيلـة تكـون أجـدى وأنفـع للدولـة مـن أن تُحـرم مـن هـذه الكفايـات الممتـازة.

ولعلـه مـن الواضـح فـى تلـك النظريـة أنهـا صـدى لنظريـة أفلاطـون فـى الحكـم الأمثـل والحاكـم الفيلسـوف، فقـد رسـبت نظريـات الأسـتاذ فـى عقليـة التلميـذ لدرجـة أننـا نعثـر فـى نظرياتـه علـى رواسـب واتجاهـات تشـهد بـأن التعاليـم التـى تلقاهـا فـى الأكاديميـة لا تـزال تسـرى فـى روحـه الفلسـفية[1].

ثانى عشر: نقد وتقييم نظريات أرسطو السياسية

وإذا أردنـا تقييـم فلسـفة أرسـطو السياسـية فإننـا لا يجـب أن نغفـل لأرسـطو حقـه فيمـا وصـل إليـه مـن آراء جريئـة وقويـة ظلـت موجـودة حتـى العصـر الحاضـر فقـد اسـتطاع دون شـك أن يحلـل بصـدق وواقعيـة أسـباب الثـورة وإمكانيـة تلافيهـا، وقـدم لنـا نظريـات

(1) مصطفى الخشاب، نفسه، ص 154 وما بعدها، وكذلك إبراهيم أباظة وعبد العزيز الغنام، تاريخ الفكر السياسى، ص 74 ـ 76.

صائبة وسابقة لنظريات معاصرة فى الفلسفة السياسية مثل نظريته فى فصل السلطات وتحليله للحاكم الطاغية ووسائله فى السيطرة على الشعب والتحكم فيه، وكذلك نظريته فى الاقتصاد السياسى.. إلخ. وهذا لا يعفى أرسطو من انتقادات يمكن أن توجه إليه وكلها تنشأ فى نظرنا من مخالفته لمنطق مذهبه الذى يميل إلى الاستقراء والتحليل المبنى على الواقع الاجتماعى والسياسى من جهة ومن جهة أخرى على ما يمتلك أرسطو من قدرة عقلية فذة كان يجب فى كثير من المواطن ألا تقع فى مثل تلك السقطات ومنها مثلًا:

أولًا: زعم أرسطو أنه جاء ليعارض نظريات أفلاطون وبالذات فى الأسرة والملكية إلا أنه لم يختلف عنه كثيرًا فى الاتجاه الأرستقراطى العام لفلسفته السياسية فهو لم يختلف عنه فى قسمة مواطنى الدولة إلى طبقة تعمل وطبقة تنعم بجميع أنواع الرخاء والمزايا السياسية والاجتماعية التى تميزت بها الأرستقراطية فى المجتمع العبودى القديم[1].

ثانيًا: تعد نظرية أرسطو فى الرق وتبريره من الناحية الاجتماعية والسياسية وإجازته الحرب فى حالة الحصول على الرقيق وصمة عار فى مذهبه إذ أنه فى منطقه يُعرف الإنسان بأنه ذلك الحيوان العاقل الناطق، وما العبد إلا هذا الإنسان فكيف تسمح له نفسه بأن يُعرف الرقيق بأنه آلة حية فى الوقت الذى انتشرت فيه الدعوة إلى الإخوة العالمية فظل أرسطو رجعيًا متطرفًا حين تمسك بسيادة الجنس اليونانى على الأجناس الأخرى.

ثالثًا: هاجم أرسطو مثالية أفلاطون فى حين أنه لم يستطع أن يتخلص هو من تأثير تلك المثالية بل أتى بمثالية أكثر منها بُعدًا عن الواقع مخالفًا بذلك منطق مذهبه! وذلك يتضح من نظريته فى المدينة الفاضلة، إذ طالب بأن لا تتعدى مساحة المدينة مدى رؤية الإنسان من الجهات الأربع إذا نظر من على ربوة، فهل هذا يصح علمًا بأنه فى عصر أرسطو كانت دولة المدينة الواحدة قد فات أوانها إذ لم يكن فى مقدورها

(1) د. أميرة مطر، الفلسفة عند اليونان، ص 347 ـ 348.

مثلًا أن تدافع عن نفسها أمام الإمبراطورية المقدونية التى أسسها الإسكندر الأكبر[1]، ويبدو أن خياله قد قصر عن إدراك الأهمية الثورية لفتح الإسكندر للبلاد الشرقية ومزج الحضارتين الغربية والشرقية[2].

رابعًا: حدد أرسطو إجراءات تعسفية ضد زيادة سكان المدينة ـ كما أشرنا ـ كان خليقًا بأرسطو ألا يسرف فيها وهو المعلم الأول الذى درس النفس الإنسانية وأدرك قيمتها، أليس الجنين إنسانًا بالقوة وأليس للطفل المشوه نفس جديرة بالاحترام؟ فمطالبته بإعدام المشوهين وقتل الجنين تعد وصمة أخرى فى جبين أرسطو لا يغفرها له أى دارس لفلسفته السياسية على مر التاريخ.

خامسًا: يقول سباين إن هنا فارقًا أساسيًا بين أفلاطون وأرسطو يتجلى فى كل المواضع المتعلقة بالدولة المثالية، ذلك أن ما يسميه أرسطو بالدولة المثالية هو ما اعتبره أفلاطون دائمًا الدولة الثانية فى ترتيب أفضل الدول، وأن ما سبقت الإشارة إليه من رفض أرسطو للشيوعية يدل على أنه لم يتقبل قط ولو كمثل أعلى تلك الدولة المثالية الواردة فى جمهورية أفلاطون فقد كان مثله الأعلى على الدوام الحكم الدستورى لا الاستبدادى حتى ولو كان ذلك الاستبداد هو الاستبداد المستنير الذى يصدر عن الملك الفيلسوف[3]. وهذا فى نظرنا خطأ بيّن وقع فيه سباين، إذ أن الناظر إلى حديث أرسطو عن المدينة الفاضلة يجد أنه لم يكن يتحدث عن تلك المدينة الدستورية القائمة على حكم القوانين فقط بل إن إضافة حديثه عن ضرورة أن يتم انتخاب ذلك الشخص العظيم الحكيم إذا ما ظهر رئيس مدى حياته للدولة يعد إشارة واضحة إلى موافقة أرسطو التامة على حكم الملك الفيلسوف إذا ما تيسر وجوده وهو لا يختلف فى ذلك عن أفلاطون، فلقد أدرك أفلاطون فى القوانين أنه قد لا يتوافر ذلك الحاكم الفيلسوف فاستعاض عن ذلك بحكم القوانين ومن ثم فإن موقف أرسطو النهائى لم يختلف كثيرًا عن موقف أفلاطون.

---

(1) برتر اندرسل، نفسه، ص 309.

(2) جورج سباين، نفس المرجع السابق، ص 111.

(3) جورج سباين، نفسه المرجع السابق، ص 117 ـ 118.

الباب الثانى

الفكر السياسى الغربى

فى العصرين الرومانى والوسيط

الفصل الأول

الفكر السياسى فى العصر الرومانى

تمهيد: من دولة المدينة إلى الدولة العالمية

جـرت العـادة لـدى الناظريـن إلـى الملامـح العامـة لتطـور الفكـر السياسـى أن يتجـاوزوا عـن النظـر فـى الفتـرة التـى تلـت وفـاة أرسـطو وحتـى ظهـور الإسـلام، نظـرًا لأن الفكـر السياسـى علـى الصعيـد الفلسـفى النظرى لـم يتطـور كثيـرًا فـى تلـك الحقبـة ولـم يضـف فيـه المفكـرون جديـدًا يذكـر اللهـم إلا بعـض التدعيـم لأركان الدولـة القويـة بموجـب بنـاء نسـق قانونـى قـوى كان مثالـه الأعلـى القانـون الرومانـى الـذى واءم واضعـوه بيـن مركزيـة الدولـة وقوانيـن الشـعوب الخاضعـة للإمبراطوريـة.

ولكـن الحقيقـة أنـه كانـت هنـاك بعـض الإضافـات السياسـية سـواء علـى الصعيـد النظـرى أو علـى الصعيـد التطبيقـى العملـى؛ إذ لا يمكـن أن نتصـور الانتقـال مـن مفهـوم «دولـة المدينـة» اليونانيــة إلــى عصــر الإمبراطوريــة المقدونيــة ثــم الإمبراطوريــة الرومانيــة وكذلــك ظهــور المسـيحية ومـا صاحبـه مـن تجديـد فـى العقيدتيـن الدينيـة والسياسـية، لا يمكـن أن نتصـور ذلـك الانتقـال لـم يصاحبـه أى تطـور يذكـر فـى الفكـر السياسـى.

فالحقيقـة التـى لا يمكـن أن تُنكـر هـى أن تطـورًا قـد حـدث؛ فقـد انهـار مفهـوم دولـة المدينـة المثاليـة، وتكونـت الإمبراطوريـات الضخمـة وقـد صاحـب ذلـك دون شـك الدعـوة إلـى مبـادئ فلسـفية جديـدة مثـل الأخـوة العالميـة وضـرورة المشـاركة السياسـية بيـن الشـعوب المختلطـة، وكذلـك العـودة إلـى فكـرة القانـون الطبيعـى والاسـتفادة منـه فـى تعظيـم فكـرة المواطنـة العالميـة التـى نـادى بهـا الكلبيـون والرواقيـون.. إلـخ..

ويكفينـا فـى هـذه العجالـة أن نشـير إلـى أبـرز معالـم التطـور فـى هـذه الحقبـة التـى كثيـرًا مـا يهملهـا الناظـرون إلـى المعالـم الكبـرى فـى تطـور الفكـر السياسـى القديـم.

أولًا: أبيقور والمفهوم التعاقدى للدولة

بالرغـم مــن الطابــع السـلبى للفكـر الأبيقـورى الداعــى إلــى الانسـحاب مــن الحيــاة

الاجتماعية والاكتفاء بالتماس السعادة من داخل الفرد بممارسة اللذة المعتدلة ومحاولة التخلص من آلام الجسم والنفس معًا عبر الاكتفاء بحياة الصحبة والصداقة داخل مجتمع المدرسة الأبيقورية، على الرغم من ذلك إلا أن أبيقور[1] لم يكن من أنصار تلك الحياة الانسحابية، فبالإمكان أن نستند إلى أحد المبادئ الأخلاقية الأبيقورية لنكتشف البعد السياسى فى تفكيره؛ فمن أهم المبادئ هى الدعوة الإيجابية إلى الإقبال على الحياة والحصول على اللذة. وما دام الحصول على اللذة لا يمكن أن يتكامل إلا بالاتصال بالآخرين ومشاركتهم حياتهم، فمن الطبيعى أن يكون من ضمن حقوق الفرد الطبيعية أن ينتفع بهذا الاتصال بالآخرين عبر صورة من صور التعاقد التى يلتزم بها الطرفان؛ الفرد والمجتمع الذى يتصل به أو من خلاله بآخرين. وها هو أبيقور يعبر عن هذا الحق بقوله: «إن الحق الطبيعى تعاقد نفعى الغاية منه ألا يسئ الناس إلى بعضهم البعض»[2].

فالغرض من المجتمع المدنى إذن لا يتحقق إلا إذا حدث ذلك التعاقد النفعى بين أفراده بحيث لا يسئ أحدهم إلى الآخر وبحيث يتحقق للجميع تبادل المنافع فى أمان وطمأنينة، وبالطبع لا يمكن أن نفهم هذه الدعوة الأبيقورية إلا فى ضوء تلك الظروف السياسية المضطربة للدولة الرومانية فى عصره والتى افتقد المواطنون الأمان فى ظلها!

إن الإنسان الفرد لن يخرج من عزلته الأبيقورية إلا إذا حدث هذا التعاقد المأمول بحيث يمارس الفرد حياته الاجتماعية ويحصل على منافعه وهو آمن من أذى الآخرين، فالحقيقة التى يدركها أبيقور جيدًا هى «أنه لا معنى للعدل والظلم بالنسبة إلى الكائنات التى لم تتعاقد على عدم الإساءة إلى بعضها البعض. ولا معنى لهما

---

(1) عاش أبيقور بين عامى 341 ـ 271 ق.م.

انظر تفاصيل حياته ومؤلفاته فى: The Greek Atomists and Epicurus by C. Bailey, Oxford, At The Clarendon Press 1928, pp. 217 - 231.

وانظر كذلك: كتابنا نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة ـ دراسات فى الفلسفة المصرية واليونانية، الفصل الخاص بالأبيقورية كفلسفة للحياة، مكتبة الأنجلو المصرية ـ الطبعة الثانية، القاهرة 1997.

(2) أبيقور، الحكم الأساسية، XXXI، منشورة بكتاب: جلال الدين سعيد: أبيقور الرسائل والحكم، دراسة وترجمة، الدار العربية للكتاب، ص 212.

أيضًا عند الشعوب التى لم تقدر على إبرام تعاقد الغاية منه ألا يضر أحد بالآخر وألا يلحقه منه ضرر»[1] وما ذلك إلا لأن أبيقور مؤمن بأنه «لا يوجد عدل فى ذاته، بل العدل تعاقد مبرم بين المجتمعات فى أى مكان كان وفى أى عصر كان»[2].

ولا شك أن أبيقور هنا إنما يتفق مع أسلافه من السوفسطائيين الذين قرروا أن الإنسان معيار كل شىء. وأن الدولة تقوم على اتفاق الأفراد على معنى معين للعدل. وأن هذا المعنى يمكن أن يتغير من عصر إلى عصر، المهم أن يكون هذا المفهوم للعدل متفق عليه بين أفراد هذا المجتمع حسب التعبير الأبيقورى السابق فالعدل ينبغى أن يكون «هو عينه بالنسبة إلى الجميع ولا سيما بما هو مفيد للعلاقات الاجتماعية»[3].

إن المعيار الذى يقيس به أبيقور صلاحية مفهوم العدالة التى تقوم عليه الدولة هو النفع والفائدة المتبادلة التى تقود الأفراد فى ذلك المجتمع المدنى الذى يشكلونه بحيث لا ينبغى أن يكون هناك غلبة لمصالح فرد على آخر، أو لمصالح طبقة على أخرى. وقد صدق أبيقور حينما أكد ذلك بقوله بعبارة حاسمة إنه: «إذا ما وضع بعضهم قانونًا لا يخدم مصالح الجميع فإن هذا القانون لا يملك أبدًا صفة العدل»[4].

إن الأمن الاجتماعى وتبادل المنافع والفوائد هو إذن أساس تحقق العدالة بل هو ماهيتها عند أبيقور.

إن فكرة أبيقور عن الدولة والعدالة إذن بسيطة جدًّا وعملية جدًّا، فهو لا يستنبطها من نظرات تأملية ميتافيزيقية وإنما يستخرجها من قلب الواقع الاجتماعى الذى يعيشه، فلا عدالة فى مجتمع لا يشعر فيه الفرد بالأمن والأمان. والشقاء كل الشقاء لأناس افتقدوا حياة الصداقة والمحبة الممتعة بافتقادهم الأمان والعدل.

ثانيًا: الرواقيون والدعوة إلى الدولة العالمية

لقد وعى الرواقيون تطور مفهوم الدولة على صعيد الواقع السياسى منذ انهيار

---

(1) نفسه، ص 212 ـ 213.

(2) نفسه، XXXIII، ص 213.

(3) نفسه، XXVI، ص 213.

(4) نفسه، XXXVII، ص 213.

مفهوم دولة المدينة وبداية تأسيس الإسكندر الأكبر للإمبراطورية المقدونية وحتى عصور الدولة الرومانية المتعددة فى تطوراتها المختلفة حتى الثلث الأول من القرن السادس الميلادى. وقد تطور تبعًا لذلك بلا شك مفهومهم للدولة والدور القانونى فيها. وهذا التطور نلمحه عمومًا فى الفكر الرواقى الذى تطور عبر عصور المدرسة الرواقية الثلاثة؛ الرواقية القديمة، والرواقية الوسطى والرواقية الحديثة[1].

وإذا كان من الصعب علينا الآن تتبع كل ما حدث من تطور فى الفكر الرواقى عمومًا وفى فكرهم السياسى خاصة، فإنه لا يصعب علينا أن نتتبع ذلك الخيط المشترك الذى اتفق الرواقيون عليه ولم يغيروا فيه كثيرًا. إنه الخيط الذى نبع من جوهر فكرهم الفلسفى بدءًا من مؤسس الرواقية زينون وحتى آخر زعمائهم الكبار ماركوس أوريليوس.

إن الفلسفة الرواقية فى جوهرها كانت دعوة إلى ضرورة التوافق بين الطبيعة الإنسانية والطبيعة الخارجية بمعناها الواسع. ويقوم هذا التوافق على أساس أن جوهر الإنسان والطبيعة واحد هو العقل، فالعقل الإنسانى إنما هو جزء من العقل الكلى Logos للعالم. وبما أن الجزئى هو فرع الكلى ومنبثق منه فإنه لا يمكن أن يخرج عليه أو يتمرد على قوانينه. ومن هنا كانت الدعوة الرواقية إلى التوافق بين العقل الإنسانى والعقل الإلهى أو عقل الطبيعة Logos وهما بمعنى واحد عندهم؛ فالعقل الإلهى يكلأ الكل برعايته وعنايته والإنسان الرواقى مدرك لذلك ومن ثم فهو يفعل ما تمليه عليه إرادة الإله المتمثلة فى القدر.

وهذا التوافق جعلهم يؤمنون بالمبدأ الشهير «العيش وفقًا للطبيعة» وعلى الصعيد السياسى يكون نتيجة الإيمان بهذا المبدأ، الإيمان بأن جميع البشر سواسية لا فرق طبيعى بينهم إلا فى المواهب والقدرات المؤهلين لها والتى تجعل أدوارهم فى هذه الحياة متفاوتة وطبقاتهم متمايزة. وكما أن لجميع الكائنات أدوارها المرسومة سلفًا من قبل الإرادة الإلهية والقدر، فكذلك جميع البشر. ومن ثم فإن على الإنسان

---

(1) انظر: تطور الفكر الرواقى وأهم أعلامه ومؤسسى المدارس الرواقية الثلاث فى: د. عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 1971م.

الحكيـم أن يـدرك أنـه وجميـع مـا فـى العالـم مـن كائنـات يخضعـون لقانـون واحـد مسـيطر وهـو القانـون الحاكـم والموجـه لـكل مـا يجـرى فـى الكـون.

وقـد عبـر أعـلام الرواقيـة الأوائـل عـن ذلـك، فقـد كتـب بلوتـارك Plutarque عـن عقيـدة زينون الرواقـى السياسـية قائـلًا: «إن مـا كتبـه زينـون لـو كان يحلـم قـام الإسـكندر بتحقيقـه.. لقـد جمـع فـى إنـاء واحـد كل شـعوب العالـم، وأمـر الجميـع أن يعتبـروا الأرض وطنهـم وجيشـه قلعتهـم، والنـاس الأخيـار كأهـل والأشـرار كأجانـب»[1].

كمـا عبـر عـن نفـس الاعتقـاد بصـورة واضحـة قـول كريسـبوس فـى مسـتهل كتابـه «عـن القانـون»: «إن القانـون هـو الحاكـم المسـيطر علـى أعمـال الآلهـة والبشـر جميعًـا. ويجـب أن يكـون هـو الموجـه والحاكـم والمرشـد لمـا هـو شـريف ورصيـن، وهـو الفيصـل فيمـا هـو حـق ومـا هـو باطـل وهـو الـذى يهـدى كل الكائنـات الاجتماعيـة بطبيعتهـا إلـى مـا يجـب عملـه ويمنعهـا عمـا لا يصـح عملـه»[2].

إذن لقـد كانـت الدعـوة الرواقيـة إلـى الدولـة العالميـة ذات المواطـن العالمـى مسـألة طبيعيـة فـى ظـل الاعتقـاد بخضـوع الجميـع سـواء كانـوا بشـرًا أو كائنـات أخـرى لنفـس القانـون الواحـد. وكان مـن الطبيعـى أيضًـا أن يرفضـوا تلـك الفـوارق الاجتماعيـة المصطنعـة بيـن البشـر فـى أماكـن معينـة مـن العالـم، حيـث كانـوا يعتقـدون مثـل الكلبييـن بـأن هـذه الفـوارق لا دلالـة لهـا ولا معنـى فـى ظـل الدولـة العالميـة، فاليونانيـون والبرابـرة والأشـراف والعامـة والأرقـاء والأمـراء والأغنيـاء والفقـراء كلهـم سـواء يخضعـون لنفـس القانـون ولنفـس القـدر الواحـد، والفـرق الوحيـد بينهـم هـو الفـرق بيـن العاقـل والأحمـق، وبيـن الرجـل الـذى يمكـن أن يهديـه الإلـه إلـى الصـواب وبيـن الرجـل الـذى يجـب أن يدفـع إلـى ذلـك قسـرًا[3].

لقـد قـال كريسـبوس إنـه لا يوجـد رجـل «عبـد» بالطبيعـة، وإنـه ينبغـى أن يعامـل بوصفـه

(1) نقلاً عن: جان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسى، ص 122.

(2) نقلاً عن: جورج سباين: تطور الفكر السياسى: الكتاب الثانى ترجمة حسن جلال العروسى، دار المعارف ط 2، 1969م، ص 220 ـ 221.

(3) سباين، نفس المرجع، ص 211.

«عاملًا مستأجرًا مدى الحياة»[1]. وبالطبع فإن هذه الرؤية تختلف تمامًا عن رؤية أرسطو الذى نظر إلى الرقيق باعتباره آلة حية ينبغى أن تُشن الحروب للحصول عليها لمواطنى دولة المدينة!!

لقد دعى الرواقيون إذن إلى تقليص الفوارق الاجتماعية بين البشر والنظر إليهم نظرة فيها إنصاف للجميع رغم تفاوت قدراتهم وأدوارهم.

لقد سعى الرواقيون كذلك ـ واستنادًا إلى رؤيتهم الفلسفية العامة ـ إلى زيادة الارتباط والانسجام بين الدول فى إطار الدعوة إلى تلك الدولة العالمية أو على الأقل فى إطار الاعتقاد فيها، سعوا إلى التأكيد على أن لكل إنسان قانونين ينبغى أن يخضع لهما؛ أولهما قانون مدينته أو دولته الخاصة، والثانى قانون المدينة أو الدولة العالمية، ونظروا إلى الأول على أنه أقرب إلى كونه مجرد عادات وتقاليد تختلف باختلاف المدن والدول المحلية، ونظروا إلى الثانى باعتباره قانون العقل. ومن ثم فإنه ينبغى للقانون الثانى قانون العقل أن يهيئ معيارًا تلتزم به شرائع المدن والدول المحلية وأن يعبر عن قدر متزايد من الوحدة الكامنة خلّف كثرة الشرائع والعادات والتقاليد المختلفة. إن الرواقيين يميلون إلى الاعتقاد بإمكان فرض وجود نظام عالمى واحد يعبر عنه قانون واحد يمكن وإن كان يمكن أن يكون له فروع شتى محلية لا نهاية لها[2].

وعلى أية حال فقد ظهر هذا المنحى للفكر الرواقى نحو عالمية الدولة مواكبًا لتطور الأحداث السياسية العالمية، وملائمًا تمامًا للإمبراطورية الرومانية التى صارت تضم العالم المعروف كله تقريبًا آنذاك من أقصاه فى الشرق إلى أقصاه غربًا بما فيه من شعوب مختلفة[3].

لقد أوجز زينون معالم فكر الرواقيين السياسى فى رسالة بدأها بنقد فكر أفلاطون السياسى، وأهم هذه المبادئ ما يلى[4]:

---

(1) نفسه.

(2) سباين، نفس المرجع، ص 221 ـ 222.

(3) انظر: د. عبد الكريم أحمد، بحوث فى تاريخ النظرية السياسية، مطبوعات المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، جامعة الدول العربية 1972، ص 67.

(4) انظر: هذه المبادئ فى: فؤاد شبل، الفكر السياسى، جـ 1، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974، ص 149 ـ 150.

1 ـ إن الدولة المثالية هى الدولة العالمية، ويجب وضع نهاية للدول الصغرى العديدة التى لكل منها قوانينها ونظمها ومفهومها الخاص عن العدالة.

2 ـ الرعوية عامة للناس جميعًا، ويخضعون جميعًا لنظام تشريعى واحد يقره المنطق والعقل ولا يؤثر فيه العرف ولا تتحكم فيه التقاليد والأعراف.

3 ـ التخلص من النظم المصطنعة مثل المعابد والنقود والمحاكم والزواج.

4 ـ المساواة بين المرأة والرجل فى الحقوق والواجبات.

5 ـ إلغاء الرق لمخالفته شريعة الطبيعة ولقيامه على القسر والإرهاب.

6 ـ لا يتمايز عنصر على آخر ولا فرد على آخر إلا بالعمل الصالح الذى هو حصيلة العقل وذلك لأن الكون هو الإله، والإله هو العقل.

وقد ظلت هذه المبادئ السياسية تمثل الأساس والجوهر الذى لم يطرأ عليه أى تغير رغم ما طرأ من تغيرات فى فكرهم العلمى وفكرهم السياسى، فقد ظلت وحدة الجنس البشرى والمساواة بين البشر، والعدالة فى الدولة والمساواة بين الرجال والنساء واحترام حقوق الزوجات والأطفال وعمل الخير، وحب وطهارة السريرة والتسامح والإحسان إلى الآخرين والشعور بالإنسانية فى كل الأحوال فى حالة الضرورة القصوى التى تقضى بمعاقبة المجرم بالإعدام، ظلت هذه الأشياء هى الأفكار السياسية التى تملأ كتب الرواقيين المتأخرين[1].

ولقد ساعدت كتابات بنايتوس ـ وهو من أعلام الرواقية الوسطى ـ فى إكساب هذه الأفكار بعدًا إنسانيًا أكثر كما ساعدت كتابات المؤرخ والفيلسوف الشهير بوليبيوس فى تخليص الأفكار الفلسفية التقليدية للرواقيين من التعقيدات الفلسفية وصارت أقرب إلى الفهم العام. ولذلك فقد انتشرت هذه الأفكار بين الرومانيين وجعلتهم من المؤمنين بقانون الطبيعة الذى يتضمن المبادئ المطلقة للعدالة، كما أثرت تأثيرًا بالغًا فى حركة الفقه القانونى الرومانى وتدوين القوانين التى نشطت حول القرن الأول قبل الميلاد وبلغت ذروتها فى القرنين الثانى والثالث بعد الميلاد[2].

(1) سباين، نفس المرجع، ص 225 ـ 226.

(2) انظر: د. عبد الكريم أحمد، نفس المرجع، ص 66 ـ 67.

ولاشـك أن تولـى أحـد الرواقييـن الكبـار ماركـوس أوريليلـوس[1] السـلطة فـى رومـا فـى القـرن الثانـى الميـلادى كان إيذانًـا بتغلغـل الفكـر الرواقـى فـى كل أرجـاء العالـم القديـم، وكان إيذانًـا بتحويـل هـذا الفكـر السياسـى مـن مجـرد نظـرات فلسـفية يؤمـن بهـا أهـل الـرواق إلـى واقـع حـى يعيـش بـه النـاس داخـل الإمبراطوريـة الرومانيـة؛ فقـد نجـح ماركـوس أوريليـوس فـى صياغـة فكـرة وحـدة الكـون السياسـية والتشـريعية حيـث كان مـن آرائـه أنـه لمـا كان الفكـر مشـاعًا بيـن الكائنـات البشـرية، فـإن العقـل البشـرى ـ وهـو شـائع بيـن النـاس ـ هـو الـذى يقودنـا إلـى فعـل هـذا والامتنـاع عـن ذلـك ومـن ثـم فـإن مـن الطبيعـى أن يؤمـن الجميع أو علـى الأقـل يمكنهـم الاتفـاق حـول قانـون عـام مشـترك بيـن الجميـع يجعـل منهـم أخـوة مواطنيـن وأعضـاء فـى جماعـة سياسـية واحـدة هـى العالـم بأسـره[2].

لقـد كان أوريليلـوس يعتبـر نفسـه مجـرد كائـن بشـرى ومواطـن عالمـى رغـم أنـه كان إمبراطـورًا لرومـا فـى أزهـى عصـور ازدهارهـا.

ولا شـك أن هـذه الآراء الرواقيـة السياسـية تتسـم بالثوريـة والديناميكيـة ـ علـى حـد تعبيـر فـؤاد شـبل ـ خاصـة فيمـا يتصـل بدعوتهـا إلـى الأخـوة العالميـة وحكـم العقـل والقانـون الطبيعـى والرعويـة العالميـة ولا تقـف ثوريتهـا علـى عصرهـا بـل لا تـزال تعتبـر ثوريـة ومثاليـة فـى كثيـر مـن جوانبهـا حتـى فـى عصرنـا الحاضـر[3].

ثالثًا: فلسفة شيشرون السياسية

تمهيد:

لا شـك أن شيشـرون مـن بيـن المنتميـن إلـى الفلسـفة الرواقيـة والمؤمنيـن بهـا رغـم

---

(1) انظر لمحة عن حياة ماركوس أوريليلوس فى المقدمة التى كتبها جون جاكسون فى ترجمته لكتاب ماركوس «الأفكار أو التأملات»:

The Thoughts of Marcus Aurlius Antonius, Translated by John Jackson, Oxford University press, London 1928, pp. Ix - xx.

(2) انظر فؤاد محمد شبل، نفس المرجع، ص 150.

(3) نفسه.

تتلمذه على مدارس فلسفية وقانونية عديدة، أقول إنه من بينهم من يمكن الحديث عن فكر فلسفى سياسى واضح لديه إذ كان يملك فكرًا انتقائيًا يتسم بالأصالة رغم أنه اغترف من كل المصادر اليونانية بلا استثناء فقد استمد عناوين مؤلفاته السياسية من أفلاطون، وضمنها أفكارًا رواقية تأثر فيها بكل معاصريه من الخطباء ورجال القانون والفلاسفة وخاصة أبيقور.

ورغم أن شيشرون لا يمثل فى نظر شوفالييه حلقة من حلقات التاريخ الفكرى، إلا أنه يقر بأن الفلسفة السياسية فى روما لم تبدأ إلا معه، وأنه كان بكل معنى الكلمة الكاتب السياسى الأول لهذه المدينة ذات النزعة العالمية التى تهيمن عليها قضايا العمل والقوة[1].

أولًا: حياة شيشرون السياسية

ولد ماركوس توليوس شيشرون فى أحد البلاد الواقعة على بعد ستين ميلًا فى الشمال الشرقى من روما[2]، وعاش حياة تعليمية وسياسية حافلة حتى وفاته عام 43 قبل الميلاد فقد درس القانون وتدرب على يد أمهر محامى عصره، كما درس الفلسفة على يد ثلاثة من أشهر المدارس الفلسفية التى عاصرها حيث درس الأبيقورية على يد فايدروس، كما درس فلسفة الأكاديمية على يد فيلو، ولكنه ارتمى فى النهاية فى أحضان التعاليم الرواقية فدرس المنطق والفلسفة الرواقية بشتى اتجاهاتها. ومع ذلك فقد استقى أفكاره الفلسفية والسياسية وثقافته العامة من مصادر شتى لعل أهمها دراسته للفلسفة الأفلاطونية والأرسطية إلى جانب الفلسفة الرواقية على وجه الخصوص[3].

ورغم أنه لم يكن فيلسوفًا بالمعنى المتعارف عليه، إلا أنه كان يمتلك مواهب

---

(1) انظر: شوفالييه، نفس المرجع، ص 130.

(2) انظر نبذة عن حياة شيشرون فى: J. M. Ross: Introduction to the English Translation to Cicero,s" the Nature of the Gods "by Herace McGergor, Penguin books, England 1972 pp. 8 FF. Penguin

(3) انظر: Ibid. وأيضًا فؤاد شبل: نفس المرجع، ص 156.

الفيلسوف ممزوجة بقدرات المشرع القدير والسياسى الواعى حيث امتد به العمر ليشاهد تداعى النظام الجمهورى فى روما وصعود نجم يوليوس قيصر، لكنه لم يعش ليشاهد قيام إمبراطورية أغسطس. لقد واتته الشهرة وأصبح أحد أعلام روما وانتزع إعجاب الناس وتقديرهم فى بداية حياته العملية لكن مركزه السياسى قد تعثر فى أواخر عهده لحرصه على الإبقاء على التقاليد الدستورية القديمة، فقد هاجم الطبقة الأرستقراطية وندد بعدوانها على حقوق الشعب، كما شجب نزعة قيصر الفردية ثم ندد بسياسة مارك أنطونيوس فى العديد من خطبه وكلفه طيشه حياته.

لقد تولى شيشرون أرفع مناصب الدولة سواء فى روما أو فى الأقاليم التابعة لها، ولكنه حينما تولى منصب قنصل روما أنذر ذلك بسقوطه حيث لم يمض على ذلك خمس سنوات حتى وجد نفسه منفيًا لمدة عام. ولم يعد بعد ذلك إلى سابق عهده فى تولى المناصب المرموقة[1]. لقد عاش شيشرون إذن حياة سياسية حافلة شارك فيها فى صنع التشريعات والقرارات كما تولى المناصب التنفيذية وكان فى كل الأحوال قريب الصلة ببواطن الأمور فى الإمبراطورية الرومانية مما انعكس بلا شك على كتاباته السياسية المختلفة، فقد كتبها بعين الخبير وليس فقط بعين الفيلسوف المتأمل عن بُعد.

ثانيًا: مصادر فلسفته السياسية

لقد كتب شيشرون عشرات الرسائل والعديد من المؤلفات[2]، وإن كان أهم مؤلفاته السياسية هى مؤلفه «عن الجمهورية» ومؤلفه «عن القوانين» وواضح أنه استوحاهما من مؤلفى أفلاطون بنفس العنوان. وكذلك مؤلفه الكبير «بحث فى الواجبات»[3].

ولقد تركز جهد شيشرون فى هذه ا لمؤلفات على محاولة تكييف مذاهب الرواقية الوسطى وخاصة مذهب بنايتيوس مع أساليب التفكير الرومانية[4]. ولقد اعتبر سباين أن الكتابين الأولين اللذين كتبهما شيشرون فى منتصف القرن الأول قبل الميلاد

(1) فؤاد شبل، نفس المرجع، ص 156.

(2) انظر قائمة مؤلفاته وتواريخ كتابتها فى: Cicero: Selected works., English translation by Michel Grant, penguin books, England 1971, p. 251 - 252.

(3) شوفالييه، نفس المرجع السابق، ص 130.

(4) نفسه.

يعدان بمثابة «أفضل الفهارس التى تسجل الفكر السياسى فى روما وعلى الأخص فى الدوائر المحافظة والأرستقراطية خلال أيام الجمهورية الأخيرة»[1].

وإذا أردنا أن نفهم شيشرون جيدًا ونقدر قيمة عمله من الناحية التاريخية، فإن علينا ـ والكلام لا يزال لسباين ـ أن نميز تمييزًا حاسمًا بين الأغراض المباشرة التى استهدفها من كتاباته وبين الأثر البعيد الذى أحدثته هذه المؤلفات على مر الأيام؛ فأما عن تأثيره فى الفكر السياسى فقد كان عظيمًا جدًّا، على حين فشل فشلًا كاملًا فى الأغراض المباشرة التى استهدفها وقتئذ من كتاباته، إذ كان الدافع الأدبى الذى حدا به إلى الكتابة هو تمجيد الفضائل الرومانية التقليدية المتصلة بالخدمة العامة وبمركز رجال الدولة الممتاز ومستقبلهم، وتنوير القائمين بها وتوسيع آفاقهم بصبغة الفلسفة الإغريقية. لقد كان هدفه السياسى إذن هو العودة بعقارب الساعة إلى الوراء، ولم يكن لذلك الهدف من الناحية الواقعية أى نصيب فى زمانه كما لم يكن له أثر بعد جيل من وفاته[2].

أما عن تأثيره البعيد المدى فى الأجيال التالية وفى الفكر السياسى على مر الأيام وحتى عصورنا الحاضرة فقد كان عظيمًا بحق، فقد امتد تأثيره منذ بدايات الفكر المسيحى وخاصة منذ أوغسطين وكتابه «مدينة الله» وحتى القرن الماضى بشكل لافت للانتباه وقد يفوق الحصر فقد أثر فى معظم فلاسفة السياسة والأخلاق والقانون طوال القرون الماضية[3].

ثالثًا: فلسفته حول «القانون الطبيعى»

لقد تركزت فلسفة شيشرون السياسية حول تطوير وتأكيد المبدأ الرواقى الشهير الداعى إلى العودة إلى القانون الطبيعى والالتزام به والتصرف وفقًا له.

---

(1) سباين، نفس المرجع، ص 236.

(2) سباين، نفس المرجع، ص 236 ـ 237.

(3) انظر: محاولة لحصر مدى هذا التأثير قام بها مايكل جرانت فى مقدم ترجمته لأعمال شيشرون المختارة فى: Cicero: Selected works, pp. 24- 32.

لقد كان شيشرون واضحًا غاية الوضوح فى البرهنة على فكرته حول الأصل الإلهى للقانون الطبيعى الخالد، ذلك القانون الذى اعتبره فى ذات الوقت هو قانون العقل وهو قانون البداهة والتفكير السليم وهو القانون القادر على الحد من جنوح الناس ومن تصرفاتهم الخاطئة وهو ذلك القانون الذى لا يمكن أن يصيبه العطب أو الملل لأنه ببساطة يمتاز بصفتين أساسيتين هما: الثبات والإلزام ويمتاز بما يترتب على هاتين الصفتين من نتائج إيجابية تنعكس على حياة البشر حيث يجعلهم أمامه سواسية لا فرق بينهم، كما أنه يحافظ على حقوقهم الأساسية وفى ذات الوقت يضمن العقاب الرادع لمن تساوره نفسه فى الخروج على طاعته وعدم الالتزام به لأنه القانون المنبث فى ذات وعقل كل منا كما أنه المتغلغل فى طبيعة الوجود ككل.

تأمل ما يقوله شيشرون فى تعبيره عن تلك الأفكار فى نص أصبح إحدى الركائز الجوهرية فى درس الفكر السياسى الغربى حتى مطلع العصر الحديث، يقول شيشرون فى مؤلفه «الجمهورية»: «هنالك فى الواقع قانون حق هو قانون البداهة والتفكير السليم وهو قانون يماشى الطبيعة وينطبق على كل الناس وهو قانون خالد لا يتغير ينبغى للناس بمقتضى أحكامه أن يؤدوا ما عليهم من التزامات بما فيه من أحكام ناهية، كما يحد من جنوح الناس إلى ارتكاب ما هو خطأ وتؤثر أوامر هذا القانون ونواهيه فى خيار الناس دون شرارهم. وهذا القانون الطبيعى هو مما لا يجوز خلقيًا تعطيل أحكامه بتشريعات من صنع البشر، كما لا يجوز الحد من نطاق تطبيقه أو إلغاء نفاذ أحكامه، بل ولا يستطيع مجلس الشيوخ ولا الشعب أن يحملونا على التنحى عن واجبنا فى إطاعة هذا القانون، وهذا القانون من البساطة بحيث لا يحتاج إلى فقه الفقهاء لتوضيحه وتفسيره. وهذا القانون الطبيعى لا يمكن أن يفرض حكمًا على روما وآخر على أثينا، ولا يمكن أن يجد حكمًا لليوم وآخر للغد؛ إذ ليس هناك إلا قانون واحد خالد لا يتبدل، ملزم لكل الناس فى كل وقت، ولن يكون للناس أبدًا إلا سيد وحاكم واحد هو الله مشرع هذا القانون ومفسره وراعيه. والذى يعصى من الناس حكم هذا القانون فاقد حتما خير ما فى نفسه بإنكار خير ما هو كائن فى الإنسان من الطبيعة الحقة وهو بذلك خليق بأن يقاسى شر العقوبات ولو نأى بنفسه عن عواقب مخالفة التشريعات الوضعية»[1].

(1) نقلاً عن: سباين، نفس المرجع السابق، ص 239 ـ 240.

ولست أشك فى أن هذا الموقف المناصر للقانون الطبيعى بلا حدود إنما هو موقف استند فيه شيشرون ليس على آراء الكلبيين والرواقيين وحدهم، بل استفاد أيضًا من ذلك النص النادر الذى كتبه أنطيفون السفسطائى عن المقارنة بين القانون الطبيعى والقانون الوضعى، وتغليبه الأول على الثانى. إنه نفس الموقف الذى وقفه السوفسطائيون أتباع الطبيعة فى مواجهة دعوة بروتاجوراس إلى كل ما هو اتفاقى وضعى.

ولا شك أيضًا أن هذا الموقف الذى يناصر القانون الطبيعى على القانون الوضعى، هو ذاته الذى وجدناه الآن يتكرر بين أبيقور والأبيقوريين الذين كانوا أقرب إلى الدعوة البروتاجورية السوفسطائية إلى الدولة التعاقدية وإلى منفعة القانون الوضعى وإتاحته الفرصة لتبادل المنافع والفوائد بين البشر الخاضعين لنفس القانون، وبين زينون والرواقيين الذين كانوا أقرب إلى العودة إلى أصل القانون الوضعى وسيده، الذى هو القانون المستند على الطبيعة المشتركة للبشر، تلك الطبيعة المتوافقة والمستندة على الطبيعة الكلية الواحدة للوجود وللكون ككل.

وهو ذات الموقف الذى تكرر بحذافيره فى المناقشات التى جرت بين أنصار الموقفين المتعارضين فى مطلع العصر الحديث. إن القضية إذن قضية نجح فى إثارتها منذ البداية فلاسفة القرن الخامس من السوفسطائيين، وتأججت مرة أخرى فى العصر الهللينستى ـ الرومانى على يد الأبيقوريين والرواقيين، وتجمدت عدة قرون لتعود إلى الأضواء والمناقشة الحامية من جديد فى كتابات فلاسفة ومشرعى العصر الحديث. وإن كان التعارض بين الموقفين يعد فى ظاهره تعارضًا بين رأيين فلسفيين حول أيهما أهم: الخضوع لما هو طبيعى والانحياز له، أم الخضوع إلى ما هو بشرى وضعى والانحياز له؟! وبعبارة أخرى إلى أيهما ينبغى أن يخضع الإنسان ويطيع، هل للقانون الإلهى ـ الطبيعى أم للقانون الذى وضعه بناء على خبرته السياسية والاجتماعية فى هذه الحياة؟!

وأيا كانت إجابتنا عن هذا السؤال وانحيازنا إلى أحد الموقفين، فإن المهم فى اعتقادنا أن ننظر فى النتائج المترتبة على كليهما.

وأهـم النتائـج التـى ترتبـت علـى الموقفيـن معًـا فـى عصـر السوفسـطائيين هـو ميلهـم جميعًـا سـواء كانـوا مـن أنصـار الإنسـان أو مـن أنصـار الطبيعـة إلـى ضـرورة الاعتقـاد بـأن البشـر سـواء وأنـه لا فـرق طبيعيًـا بينهـم، وأن كل مـا يقـال مـن فـروق بينهـم إنمـا هـى فـروق مصطنعـة اصطنعهـا البشـر اصطناعًـا.

ونفـس الأمـر نجـده هنـا فـى الموقـف الرواقـى الـذى يعبـر عنـه شيشـرون خيـر تعبيـر، فالنـاس فـى ضـوء هـذا القانـون الطبيعـى سواسـية، لا فـرق بينهـم. وقـد ذهـب شيشـرون إلـى أبعـد مـن ذلـك حينمـا أكـد أن «مـا يحـول بيـن النـاس وبيـن التسـاوى بغيرهـم ليـس إلا مزيجًـا مـن الخطـأ وسـوء العـادات وزيـف الآراء»[1].

لقـد أصـاب شيشـرون كبـد الحقيقـة حينمـا أدرك أن الفلاسـفة فـى جميـع العصـور وتحـت كل الظـروف قـد بحثـوا عـن جوهـر العدالـة وأنهـم جميعًـا إنمـا تمنـوا فـى كل مـا قالـوه أن يسـود المجتمـع الإنسـانى العدالـة لأن الإنسـان جديـر بـأن يحيـا حيـاة يسـودها العـدل. كمـا أصـاب كبـد الحقيقـة حينمـا تجـاوز عـن اختلافهـم فـى الآراء حـول معنـى العدالـة وحـول كيفيـة تطبيقهـا فـى المجتمـع، ليؤكـد للجميـع أن العدالـة الحقـة «لا تبنـى علـى آراء النـاس بـل علـى أحـكام الطبيعـة»[2] فتلـك الآراء والمعتقـدات الزائفـة التـى تبناهـا البشـر نتيجـة انحـراف بعـض العقـول الضعيفـة هـى التـى سـارت بهـم «علـى غيـر هـدى إلـى أيـة اتجاهـات أرادهـا لهـا الهـوى» ولـولا هـذا الانحـراف «لمـا تسـنى لأحـد منـا أن ينفـرد بذاتيـة خاصـة ولـكان كل النـاس متشـابهين»[3].

وربمـا يكـون السـؤال الـذى يتبـادر إلـى الأذهـان هنـا هـو: إذا كان ذلـك هو موقف شيشـرون الثابـت مـن القانـون، حيـث يفضـل القانـون الطبيعـى علـى القانـون الوضعـى، فمـا هـو موقفـه مـن القانـون الرومانـى الـذى يعتبـر أفضـل اختـراع قدمـه الرومـان للبشـرية؟!

وتأتينـا إجابـة شيشـرون مؤكـدة أنـه لا تعـارض بيـن القانـون الوضعـى والقانـون الطبيعـى إذا مـا أدرك واضعـو الأول أنهـم إنمـا يضعـون القانـون المعبـر عـن الطبيعـة الأصيلـة

(1) جورج سباين، نفس المرجع السابق، ص 240.

(2) شيشرون، عن القانون، نقلاً عن سباين، نفس المرجع، ص 241.

(3) نفسه.

للإنسـان والـذى يصلـح للتطبيـق تحـت أى ظـروف وفـى كل مـكان؛ فالقانـون فـى رأيـه ليـس مجموعـة مـن القواعـد المتعـارف عليهـا يضعهـا النـاس لمنفعتهـم، بـل هـو «شـىء أبـدى يحكـم الكـون كلـه.. وهـو سـابق علـى كل شـىء آخـر، ومـن ثـم فـإن مـا هـو صـواب وحـق شـىء أبـدى لا يبـدأ وينتهـى مـن القوانيـن الموضوعـة»[1].

وعلـى ذلـك فـإذا مـا اتفقـت القواعـد والقوانيـن المكتوبـة مـع هـذا القانـون الطبيعـى الأبـدى اكتسـبت صفـة «القانـون» ووجـب الالتـزام بهـا وطاعتهـا، وإذا لـم تكـن كذلـك فليـس علـى الإنسـان أى التـزام بطاعتهـا. ولعـل ذلـك الموقـف يقودنـا إلـى تسـاؤل آخـر حـول صـورة الدولـة التـى يحلـم بهـا شيشـرون وصـورة القانـون الـذى تنفـذه هـذه الدولـة ويخضـع لـه أفرادهـا؟!

رابعًا: معنى الدولة عند شيشرون

لقـد حـاول سـباين أن يبلـور صـورة الدولـة عنـد شيشـرون مـن خـلال تعريـف الأخيـر للدولـة بقولـه إنهـا: «مصلحـة النـاس المشـتركة»، فـكأن الدولـة هـى تلـك الجماعـة المعنويـة التـى تتشـكل مـن أى مجموعـة مـن البشـر الذيـن يصبحـون مواطنيـن لهـا ويخضعـون جميعًـا لقانـون هـو مشـاع بينهـم ويعبـر عـن مصالحهـم المشـتركة[2].

وتعريـف شيشـرون السـابق للدولـة هـو أقـرب مـا يكـون فـى نظـر سـباين إلـى التعريـف الإنجليـزى لكلمـة كومنولـث Commonwealth. والكومنولـث هـو مصلحـة النـاس المشـتركة، ولا يقصـد بهـؤلاء طبعًـا أى مجموعـة مـن النـاس اجتمعـوا حيثمـا اتفـق، بـل المقصـود بهـم أولئـك الذيـن يجتمعـون فـى أعـداد كبيـرة وتربطهـم روابـط عديـدة أهمهـا الاتفـاق حـول رأى مشـترك بصـدد القانـون والحقـوق والرغبـة فـى المسـاهمة معًـا فيمـا يعـود عليهـم جميعًـا بالنفـع المشـترك. فالدولـة إذن أشـبه بمؤسسـة مسـاهمة، مواطنوهـا أعضـاء فـى هـذه المؤسسـة لأنهـا ملـك عـام لهـم جميعًـا. وهـذه الدولـة المؤسسـة تقـوم بتزويـد أعضائهـا بثمـرات المسـاعدة المتبادلـة والحكـم العـادل[3].

(1) د. عبد الكريم أحمد: نفس المرجع السابق، ص 68.

(2) جورج سباين، نفس المرجع السابق، ص 242.

(3) نفسه، ص 243.

ويترتب على هذا المعنى للدولة نتائج ثلاث توضح الموقف النهائى لشيشرون حول طبيعة الدولة وقانونها ومصدر السلطة والقوة فيها. وهذه النتائج كما بلورها سباين[1] هى:

1 ـ أن الدولة وقانونها ملك لجميع الناس، وأن سلطتها إنما تنبثق من قوة الأفراد مجتمعين. فالناس هنا بمثابة منظمة تحكم نفسها بنفسها وتملك بالضرورة القوة اللازمة لتحتفظ بكيانها واستمرارها فى البقاء.

وقد عبر شيشرون عن هذا المبدأ فى تأسيس الدولة فى «الجمهورية» حينما قال: «إن الشىء العام[*] هو شىء الشعب. وبالشعب يجب أن نعنى ليس كل حشد للناس مجتمعين كقطيع بأى طريقة كانت، وإنما فئة كثيرة العدد من أناس تشاركوا مع بعضهم البعض بانتمائهم لنفس القانون، وبنوع من وحدة المصالح.. إن تأسيس أول سلطة عاقلة يجب أن يكون مرتبطًا بنفس القضية التى تولد المدينة. وهذه السلطة يجب أن تُسند إما لفرد واحد أو لعدة أشخاص مختارين، وإما يجب أن تتولاها الجماهير أى مجموع الشعب»[2].

إن شيشرون لا يعنيه صورة الحكم فى الدولة فقد يكون الحكم ملكيًا أو إمبراطوريًا يرأسه فرد واحد أو قد يكون أرستقراطيًا تقوده مجموعة من الأفراد المختارين، أو قد يكون حكم الشعب للشعب أى حكمًا ديمقراطيًا. لا تهم صورة الحكم وإنما المهم أن السلطة الحقيقية فى الدولة ليست فى يد الحاكم وإنما هى للجميع بموجب القانون الذى يخضعون له جميعًا. ومن هنا يتولد المبدأ الثانى فى الدولة الشيشرونية.

2 ـ إن استخدام القوة سياسيًا ذلك الاستخدام السليم القانونى هو فى حقيقته استخدام لقوة الناس مجتمعين، والموظف العام الذى يمارس استخدامها إنما يعتمد فى ذلك على ما لديه من سلطة بحكم وظيفته وبحكم السند القانونى المخول إليه «فكما يحكم القانون الموظفين، يحكم الموظفون الناس.

---

(1) انظر: سباين، نفس المرجع، ص 243 ـ 244.

(*) المقصود بالشىء العام هنا هو الدولة بالمعنى الحديث.

(2) شيشرون: الجمهورية، نقلاً عن شوفالييه، نفس المرجع السابق، ص 131 ـ 132.

ويمكـن أن نقـول بحـق إن الموظـف ليـس إلا قانونـًا ناطقـًا، وإن القانـون ليـس إلا موظفـًا صامتـًا» كمـا عبـر شيشـرون فـى «القوانين».

3 ـ إن الدولـة نفسـها بمـا فـى ذلـك قانونهـا تخضـع دائمـًا لقانـون الإلـه أو القانـون الأخلاقـى أو القانـون الطبيعـى الـذى يعلـو بالحـق علـى التصرفـات البشـرية والمنظمـات الدنيويـة. واسـتعمال القـوة فـى هـذا الإطـار ليـس إلا أمـرًا عارضـًا فـى طبيعـة الدولـة إذ لا يمكـن تبريـره إلا حينمـا تشـتد الحاجـة إليـه لصالـح مبـادئ الحـق والعـدل.

إن هـذه المبـادئ الثلاثـة؛ السـلطة مـن الشـعب ولـه، وممارسـة السـلطة اسـتنادًا إلـى القانـون، وضـرورة التبريـر الأخلاقـى لأى اسـتخدام للقـوة. هـذه المبـادئ قـد نالـت الاستحسـان والتأييـد المطلـق بعـد فتـرة وجيـزة مـن دعـوة شيشـرون إليهـا، وأصبحـت علـى حـد تعبيـر سـباين مـن بديهيـات الفلسـفة السياسـية خـلال قـرون عديـدة[1].

(1) سباين، نفس المرجع، ص 244.

الفصل الثانى

الفكر السياسى المسيحى

أولًا: ظهور المسيحية وأثره فى تطور الفكر السياسى

لا شك أن ظهور الديانة المسيحية أثر على مجرى الأحداث السياسية فى ربوع الإمبراطورية الرومانية فى الشرق والغرب. وقد كان للتحالف والتشابه والتوافق الفكرى بين التعاليم المسيحية الدينية، والتعاليم الفلسفية الرواقية أثره البالغ فى نمو الاعتقاد الدينى بالمسيحية من جانب، ومن جانب آخر فى ازدياد أنصار الدعوة إلى المساواة بين البشر والأخوة العالمية والدعوة إلى الدولة العالمية التى يتساوى فى ظلها الجمع محكومين بالقانون الطبيعى كما كان يردد الرواقيون، أو محكومة بالقانون الإلهى السماوى كما يردد آباء الكنيسة الأوائل من القديس بولس إلى القديس أوغسطين.

وعلى الصعيد العملى فقد كان لظهور الكنيسة كمؤسسة اجتماعية ودينية مستقلة أثره فى النمو المتزايد للفصل بين سلطة الدولة وسلطة الكنيسة خاصة فى تلك الفترة المبكرة لظهور الدين الجديد.

وقد جاء هذا الفصل على لسان السيد المسيح نفسه حينما جاء بعضهم إليه بغية إحراجه أمام السلطة الرومانية وسألوه: عما إذا كان من الجائز دفع الجزية إلى قيصر أم لا؟! فقال لهم قولته المشهورة «اعطوا ما لقيصر وما لله لله»[1].

ففى هذا القول تبدو ملامح جديدة للفكر السياسى الذي سيؤمن به المسيحيون فى ظل الدولة الرومانية الوثنية العقيدة؛ إذ سيكون ولاء المسيحى موزعًا بين الإمبراطور ممثلًا لسلطة الدولة السياسية فى شئون الحياة الدنيوية سياسية كانت أو اقتصادية

(1) انظر: شوفالييه، نفس المرجع السابق، ص 143.

وبين الولاء لراعى الكنيسة ممثلًا للسلطة الدينية. وهذا يعنى حلول الثنائية المسيحية محل الأحادية الوثنية، مما يترتب عليه ذلك الصراع الذى سيعيشه المؤمن المسيحى داخل ذاته بهذا الولاء المزدوج لسلطتين إن بدا بينهما التوافق أو عدم التعارض مرة، فإنه سيبدو بينهما الصراع وعدم التوافق مرات ومرات!!

ثانيًا: القديس بولس وأول صورة للفكر السياسى المسيحى

لعل توقع هذا الصراع داخل نفس المؤمن بالدين الجديد هو ما جعل القديس بولس يبحث القضية من منظور دينى حريص على إزالة التعارض بين الدينى والدنيوى، بين السلطتين الدينية والسياسية، ويطرح هذا الحل الأمثل الذى ارتآه ماثلًا فى الإقرار بأن السلطة السياسية إنما هى من داخل السلطة الدينية على اعتبار أن ممثل السلطة السياسية إنما هو بالضرورة أحد خدام الله فى الأرض.

وقد قرر القديس بولس فى رسالته الشهيرة إلى الرومان مبدأ الطاعة للسلطة السياسية القائمة مستندًا فى ذلك على حججه الدينية. فها هو يقول:

«لتخضع كل نفس للسلاطين لأنه ليس سلطان إلا من الله، والسلاطين الكائنة هى مرتبة من الله حتى إن من يقاوم السلطة يقاوم ترتيب الله، والمقاومون سيأخذون لأنفسهم دينونة، فإن الحكام ليسوا خوفًا للأعمال الصالحة بل للشريرة. أفتريد ألا تخاف السلطة! افعل الصلاح فيكون لك مدح منه لأنه خادم الله للصلاح. ولكن إن فعلت الشر فخف لأنه لا يحمل السيف عبثًا إذ هو خادم الله منتقم للغضب من الذى يفعل الشر. لذلك يلزم أن يخضع له ليس بسبب الغضب فقط، بل أيضًا بسبب الضمير. فإنكم لأجل هذا توفون الجزية لمن له الجزية. الجباية لمن له الجباية والخوف لمن له الخوف والإكرام لمن له الإكرام»[1].

ومن يتأمل هذه الفقرة جيدًا سيكتشف أمامه أسس الفكر السياسى المسيحى فى تلك الفترة المبكرة من ظهور الكنيسة المسيحية. فهذه الأسس تتمثل فى:

(1) القديس بولس: رسالة إلى الرومان نقلاً عن: جورج سباين، نفس المرجع، ص 265.

1 ـ الخضوع للسلطة السياسية القائمة والالتزام بطاعة ما تأمر به فى كل شئون الحياة السياسية والاقتصادية.

2 ـ إن هذه الطاعة للسلطة السياسية لا تتعارض مع مبادئ العقيدة الدينية، كما لا تتعارض مع الخضوع لراعى الكنيسة فيما يأمر به بخصوص مزاولة الأنشطة الدينية وممارسة الشعائر الدينية.

3 ـ إقرار مبدأ الحق الإلهى للملك أو لممثل السلطة السياسية؛ فقد حاول بولس فى تلك الرسالة توضيح هذا الحق حينما أقر أن الحكام هم ممثلون لله فى الأرض؛ فالحاكم «خادم الله للصلاح».

4 ـ لا يخفى على المدقق أن الإقرار بهذا الحق للملك ينطوى على بذور الخلاف مع ما هو شائع ويؤمن به الناس وخاصة الحكماء الرواقيون حول أن سلطة الحاكم من سلطة الشعب.

لقد أكد القديس بولس وغيره من كتاب العهد الجديد أن الطاعة للحاكم إنما هى فرض من أمر الله، وهذا التأكيد يسبغ على التعاليم المسيحية طابعًا جديدًا يغاير طابع النظرية الدستورية الرومانية كما دعى إليها رجال القانون الرومانى وفلاسفة الرواق من أن سلطان الحاكم إنما ينبثق من الشعب. ولقد جرى الكتاب الكنسيون بعد ذلك على تصوير الملك بأنه إنما تربع على عرشه بحكم أن السيد المسيح قد سمح له بالزيت المقدس. وبصفة عامة فإن التصوير المسيحى للملكية قد أخذ دائمًا بنظرية الحق الإلهى للتدليل على أن الملك هو مبعوث الله[1].

وبالرغم مما نراه نحن من وجود بعض أوجه الخلاف بين أن يكون مصدر سلطة الملك هو الشعب، وبين أن يكون مصدره هو هذا الحق الإلهى، فإن واقع الحال يكشف أن النظريتين قد تتشابهان فى مضمونيهما وفى الأغراض التى تستهدفانها؛ فالاحترام الذى كان القديس بولس ومعه المسيحيون الأوائل جميعًا يدعون إليه إنما كان ينصب على وظيفة الملك لا على شخصه؛ إذ لم يكن لفضائل الحاكم أو نقائصه

(1) سباين، نفس المرجع السابق، ص 266.

الشخصية صلة بهذا الاحترام المفروض لمنصبه. فالحاكم الفاسد ـ عند أصحاب هذا الرأى ـ ليس إلا عقوبة على إثم اقترفه رعاياه، وطاعته ـ بالرغم من فساده ـ واجبة على هؤلاء الرعايا على أساس أنه ربما يمثل العقاب الإلهى على خطاياهم!! أما بالنسبة لرجال القانون أو فلاسفته فإن نظرية اختيار الشعب تبين الخطوط العريضة لطبيعة السلطة الممنوحة للملك فى إطار الحدود الدستورية والقانونية. والنظريتان رغم أن إحداهما تستند إلى القانون والأخرى تستند إلى الدين تلتقيان فى ضرورة التفرقة بين السلطة المستمدة من النظم إلى السلطة التحكمية التى لا سند لها إلا وجود القوة الفعلية الكافية للحكم فى يد الحاكم. وربما كان ذلك هو السبب الذى أمكن لكلتا النظريتين أن تسيرا جنبًا إلى جنب بغير تضارب(1).

وعلى أية حال فإن المسيحية قد أثارت ولأول مرة مشكلة العلاقة بين الدين والدولة، تلك المشكلة التى أثرت أبلغ الأثر فى فكر فيلسوف رواقى جدير بكل احترام وتقدير هو الإمبراطور ماركوس أوريليوس وجعلته رغمًا عنه يضطهد ويقمع المسيحيين الأوائل على أساس من اقتناعه بأن المسيحية إنما تضمنت فكرة تتعارض مع الفضائل الرومانية التى تفرض الولاء المطلق للدولة وللحاكم.

ولم يكن ممكنًا للمؤمن بعقيدته الدينية أن يتنازل عن واجباته الدينية، فدينه يفرض عليه التزامات لا يملك حاكم أو إمبراطور أن يصرفه عن أدائها. إن العالم بالنسبة للمسيحى لم يعد مجرد الأسرة الإنسانية فحسب، بل صار عضوًا فى مملكة روحية، مملكة الله الحقة التى يرث فيها الإنسان حياة خالدة ومصيرًا يفوق فى سموه أية حياة تستطيع أى مملكة أرضية أن تمنحها له(2).

وعلى ذلك فإن الشقاق والخلاف كان لا محالة حادث بين الرأيين وبين الموقفين وإن كان الموقف المسيحى المتمثل فى خطاب السيد المسيح أو فى خطاب القديس بولس إلى الرومان قد حل الإشكال وبادر إلى نزع فتيل الشقاق قبل أن يستفحل بصورة تستعصى على الحل. فالتعارض بين الرأيين ينعكس على المسيحى المؤمن فى

(1) سباين، نفس المرجع السابق، ص 266 ـ 267.

(2) نفسه، ص 268.

مجموعتين من الالتزامات الروحية والالتزامات الدنيوية وإن كانت هذه الالتزامات المتقابلة قد تتعارض أحيانًا فإن التوفيق بينها ممكن وليس مستحيلًا خاصة على أناس يهمهم فى بداية نشر الدعوة كسب السلطة السياسية إلى جانبهم رغم ما قد يعانونه فى سبيل ذلك من مظالم أو اضطهاد.

ولقد ظل الحال على ما هو عليه من الاضطراب فى الوفاء بالالتزامات تجاه الإمبراطور مرة وتجاه الكنيسة مرة إلى أن حسم الأمر الإمبراطور قسطنطين فى الرسالة التى شاعت تسميتها بـ«مرسوم ميلانو»، تلك الرسالة التى تضمن الدعوة إلى السلام الشامل وأن يكون لكل فرد الحرية فى عبادة أى إله يريده[1]. فقد أصبحت المسيحية بمقتضى هذا المرسوم الملكى ديانة شرعية شأنها فى ذلك شأن العبادات الوثنية القائمة واليهودية. وليس معنى ذلك ـ كما يشيع على الألسنة خطأ ـ أن المسيحية قد أصبحت الديانة الرسمية للدولة الرومانية، فذلك كما يؤكد د. رأفت عبد الحميد «لم يدر بخلد قسطنطين ولم يسع إليه فالرجل قد أعطى للمسيحيين الحرية الممنوحة لغيرهم من الرومان فى ممارسة طقوس عقيدتهم»[2].

وقد تطور الأمر بعد ذلك على يد الإمبراطور ثيودوسيوس الأول فى نهاية القرن الرابع الميلادى، فهو الذى أصدر لأول مرة قرارات بتدمير المعابد الوثنية لتغدو المسيحية منذ ذلك التاريخ الدين الرسمى للإمبراطورية الرومانية. وليس معنى ذلك أن الاضطهاد الرومانى للمسيحيين قد توقف بفعل تحول الدولة تدريجيًا إلى المسيحية، بل ازداد الاضطهاد الرومانى فى عهد الأباطرة المسيحيين للمسيحيين ضراوة عما كان عليه زمن الأباطرة الوثنيين. ويرجع ذلك فى ـ نظر المؤرخين ـ إلى تزايد هوة التباعد فى وجهتى النظر بين الاعتقاد الكنسى والفكر السياسى الرومانى؛ فرجال الدين رأوا فى قيام إمبراطورية مسيحية الفرصة التى ظلوا يبحثون عنها طيلة القرون الأربعة السابقة لقيام مملكة الرب على الأرض ممثلة فى ممثلة فى الكنيسة

(1) انظر نص هذه الرسالة وملابساتها فى ما كتبه المؤرخ د. رأفت عبد الحميد فى: بيزنطة بين الفكر والدين والسياسة، عين للدراسات والبحوث، القاهرة 1997م، ص 39.

(2) د. رأفت عبد الحميد، نفس المرجع السابق، ص 39.

الجامعة وحتى فى ظل إيمانهم بأن هناك ما يخص القيصر وما يخص الله إلا أن هذا الإيمان لم يكن مطلقًا إذ كانوا دائمًا يؤمنون بأن هذا الذى يخص قيصر إنما هو خاضع لرشد وهداية وإرادة رجل الدين[1].

على كل حال، فقد كانت تلك هى صورة الفكر السياسى الذى ساد القرون الأربعة الأولى للميلاد منذ ظهور المسيحية وبدء انتشارها على استحياء فى ظل دولة رومانية وثنية قوية متينة الأركان، إلى تمكنها وانتشارها الواسع لتصبح ومنذ بداية القرن الرابع ديانة معترف بها بموجب مرسوم عام 313 الذى عبر عنه قسطنطين فى مرسوم ميلانو، ثم لتصبح على عهد الإمبراطور ثيودوسيوس الأول الديانة الرسمية للإمبراطورية.

لقد أصبحت مسألة العلاقة بين الدين والدولة مشكلة من الضرورى أن تجد حلًا شافيًا منذ هذا التاريخ. وقد كان للقديس أوغسطين إسهامه الواضح فى هذا المجال ذلك الإسهام الذى عبر عنه فى كتابه الشهير «مدينة الله».

ثالثًا: القديس أوغسطين وفلسفته السياسية

أولًا ـ حياة أوغسطين:

يعد القديس أوغسطين البداية الحقيقية للفكر الفلسفى المسيحى رغم أن فكره قد اصطبغ بصبغة دينية واضحة تغلبت على منطق العقل فى كثير من الأحيان.

وربما نجد فى النظر فى أحداث حياته أسباب هذه النزعة الدينية التى شابتها مسحة صوفية رغم تأثر صاحبها بالعديد من التيارات الفلسفية السائدة فى عصره سواء كانت من أصول شرقية أو من أصول يونانية.

لقد ولد أوغسطين لأب وثنى وأم مسيحية فى الثالث عشر من نوفمبر عام 453م، فى مدينة تدعى تاجست Tagaste تُعرف اليوم بسوق أخرس بالجزائر.

وقد وفر له أبواه تعليمًا متميزًا حيث كانا يعدانه لمستقبل باهر فقد دخل المدرسة

(1) نفسه، ص 40.

الابتدائية وهو فى سن صغيرة حتى إذا ما أكمل الثانية عشرة من عمره انتقل إلى الدراسة فى معهد فى ما دورا[1].

وفى تلك الفترة أخذ الفتى الطرى العود الحاد الذكاء ينهل العلم من أساتذته لكنه تعرف على أصدقاء سوء جروه معهم إلى طريق الشر والفساد وممارسة الأثم والارتماء فى أحضانه حتى بلغ عمره السادسة عشرة وعجز والداه عن تأمين سفره إلى قرطاجة لمتابعة الدراسة هناك فانفتح أمامه باب اللهو واسعًا حيث تعرف على امرأة عاشرها وأنجب منها ابنًا غير شرعى ولم يستمع لنصائح والدته[2].

وما إن توفرت أمامه سبل اللحاق بالدراسة حتى عاد وواصل دراساته الجامعية واتضح تفوقه فى فنون الخطابة فدرس المحاماة رغم أنه لم يحل له ممارسة مهنة المحاماة ذاتها لأنه اعتبرها كما جاء فى اعترافاته فن لا ينجح فيه أحد إلا بالكذب والنفاق[3].

لقد تقلب الحال بالشاب المراهق الذى قضى فترة شبابه منكبًا على العلم والدراسة فقد قرأ أرسطو وشيشرون وأعجب بسقراط وأفلاطون واستهوته المانوية فمال إلى أفكار المانويين عن أصل الكون ونهاية العالم ووجود الخير والشر.

وقد أسس فى قرطاجة بمساعدة أحد أثريائها معهدًا لتدريس الخطابة أقبل عليه الطلاب من كل حدب ليتلقوا عنه فن الخطابة والكلام دون أن يتقيد معهم بمنهج معين. وقد انتقل بعد ذلك بمعهده التعليمى من قرطاجة إلى روما ثم إلى ميلانو، وفى هذه المدينة الأخيرة بدأت نفسه تتوق إلى التخلص من حياة الشرور والفساد وتتجه إلى حياة الفضيلة والإيمان، فانقلب على المانويين وراح يحذر أهالى روما من شر تعاليمهم وفساد مذهبهم. وتطور به الحال إلى أن أصبح أسقفًا خدم الكنيسة أربعة وثلاثين سنة كان فى خلالها ـ كما يقول مترجم اعترافاته إلى العربية ـ المرجع الوحيد

---

(1) انظر: الخورى يوحنا الحلو: مقدمة ترجمته لكتاب «اعترافات القديس أوغسطين»، دار المشرق ببيروت، الطبعة الرابعة 1991م، ص 1.

(2) انظر: نفس المرجع السابق، ص 1.

(3) نفس المرجع، ص 2.

للجميع ولـم يكـف خلالهـا عـن الكتابـة والتأليـف رغـم كثـرة مشـاغله الإداريـة والروحيـة حتـى وفاتـه فـى الثلاثيـن مـن أغسـطس عـام 430م[1].

والناظـر فـى حيـاة أوغسـطين يكتشـف أنـه كان مولعًـا بالمعرفـة ومحبًـا للاسـتطلاع ومهتمًـا أشـد الاهتمـام بالوصـول إلـى الحقيقـة حيـث نهـل مـن معيـن كل ثقافـات عصـره دون اسـتثناء، فقـد نشـأ علـى ثقافـة مسـيحية عبـر والدتـه وعبـر النصـوص الدينيـة والمـدارس التـى تعلـم فيها منـذ صغـره، كمـا انكـب علـى الثقافـة اليونانيـة ليتعـرف عليهـا مـن منابعهـا الأصيلـة بـدءًا مـن إعجابـه بكتـب سيشـرون التـى أيقظـت عنـده حـب الفلسـفة فقـرأ بعـض مؤلفـات أفلاطـون وأرسـطو وأعجـب كثيـرًا بمؤلفـات الأفلاطونييـن المحدثيـن وخاصـة أفلوطيـن.

ومـع ذلـك فلـم يمنعـه هـذا مـن الإعجـاب بالثقافـة السـورية الشـرقية ممثلـة فـى المذهـب المانـوى الـذى آمـن بـه فـى البدايـة ثـم انقلـب عليـه فـى النهايـة مشـككًا فيـه. وانتهـى بـه المطـاف إلـى العـودة إلـى الإيمـان بالمسـيحية كديانـة وكطريـق إلـى الحقيقـة[2].

ثانيًا ـ مصادر فلسفته السياسية:

كتـب القديـس أوغسـطين عبـر حياتـه الخصبـة مؤلفـات عديـدة عـن قناعاتـه الفلسـفية المختلفـة عبـر مراحـل منهـا «ضـد الأكاديمييـن»، و«فـى الحيـاة السـعيدة» وكتـاب «فـى النظام» وكتـاب «مناجيـات»، و«الديـن الحقيقـى» و«فـى الكنيسـة الكاثوليكيـة» وكتاب «التثليـث»[3] وإن كان أشـهر مؤلفاتـه جميعًـا علـى الصعيـد الفلسـفى كتابيـه «الاعترافـات» و«مدينـة اللـه».

ويهمنـا علـى صعيـد الفلسـفة السياسـية الكتـاب الأخيـر بالـذات فهـو الـذى يحتـوى

(1) انظر: نفس المرجع السابق، ص 2 ـ 4.

(2) انظر: وصفًا للحالة الفكرية التى عايشها القديس أوغسطين فى كتاب د. عبد الرحمن بدوى، فلسفة العصور الوسطى، وكالة المطبوعات بالكويت ودار القلم ببيروت، الطبعة الثالثة 1979م، ص 16 ـ 19، وراجع ما رواه القديس أوغسطين نفسه عن رحلته الفكرية فى «الاعترافات» الترجمة العربية السابعة الإشارة إليها ص 7 وما بعدها.

(3) د. عبد الرحمن بدوى، نفس المرجع السابق، ص 19 ـ 20.

فكره السياسى وفلسفته للتاريخ القائمتين على المزج بين الحقيقة الدينية والفلسفية حيث يدور الكتاب حول مسألتين:

الأولى: تتصل بتحدى الوثنية للمسيحية وأساس ذلك التحدى هو نقد وازدراء القيم الروحية وقد بيّن أوغسطين مدى صلف وغرور وظلم الوثنيين للمسيحية وأوضح عقم الوثنية وتناقضها الذاتى واستغراقها فى الماديات وإيثار المصالح الدنيوية وعدم الاهتمام بالرؤية الدينية للحقيقة.

والثانية: تتعلق برسم صورة لملكوت الرب، وتلك هى التى أطلق عليها مدينة الرب أو مدينة الله. وهذا هو الجانب الإيجابى من الكتاب ولقد عنى القديس أوغسطين فيه ببحث أساليب الحياة، ولم يبذل اهتمامًا ذا بال بتنظيمات الحياة وذلك بحكم أنه عالم لاهوت عظيم ولكونه مسيحيًا مشبوب العاطفة افتتن بعقيدته التى استولت على كيانه وأثرت وجدانه[1].

ثالثًا ـ مدينة الله ومفهوم الدولة والعدالة عند أوغسطين:

يحدثنا أوغسطين أن دافعه إلى الكتابة للحرب على الوثنيين الذين يتهمون المسيحية بأنها سبب فى دمار روما، هو الحماس الشديد لبيت الرب. ويؤكد أن كلام الوثنيين عن أن الدين المسيحى هو السبب فى دمار روما لأنها عوقبت على ترك آلهتها التقليدية إنما هو وهم وقد كرس الكتب العشرة الأولى من «مدينة الله» الذى ضم اثنين وعشرين كتابًا لإثبات عجز الوثنية والمؤمنين بها عن توفير السعادة الأرضية فى هذا العالم، وعن توفير السعادة فى الحياة القادمة[2].

وقد بدأ بعد ذلك فى التمييز بين صنفين من البشر وصنفين من المدن فى ذات الوقت حينما قال إن: «حب الذات لحد احتقار الله صنع المدينة الأرضية، وحب الله لحد احتقار الذات صنع المدينة السماوية». إن المدينة الأولى تتمجد فى ذاتها، أما الثانية فتتمجد فى الرب. الأولى تبحث عن مجد آت من البشر أما الثانية فإن الله الشاهد على الضمير هو مجدها الأكبر[3].

(1) انظر: فؤاد محمد شبل، نفس المرجع، ص 173.

(2) انظر: شوفالييه، نفس المرجع السابق، ص 151.

(3) القديس أوغسطين: مدينة الله نقلاً عن المرجع السابق، ص 152.

لقد ميز أوغسطين فى النص السابق بين صنفين من البشر يفترض أنهم يقطنون نوعين من المدن، الصنف الأول هم أولئك الذين يغلب عليهم حب الذات فيمارسون الشهوات الحسية ويتبعون الشيطان فى جريهم وراء تلبية مطالبه وهؤلاء هم الذين يشكلون ما يسميه «المدينة الأرضية».

أما الصنف الثانى فهم أولئك الذين يغلب عليهم حب الله لدرجة إهمالهم ذواتهم وقطع علاقتهم مع الشهوات الدنيوية والملذات، وهؤلاء هم مواطنو المدينة السماوية فهل هذا يعنى أنه يبنى تصوره على التمييز الأفلاطونى بين عالمين، العالم المعقول (عالم المثل) والعالم المحسوس (العالم الآخر)؟!

الحقيقة أنه يبنى تصوره ذلك ليس على أساس ميتافيزيقى ينتمى إلى نظرية فى الوجود بل يبنيه على أساس أخلاقى ربما يعود إلى رؤية أفلاطون حول النفس والصراع الداخلى فيها بين قوتى العقل والشهوة. ولقد قال أوغسطين فعلًا ما يشبه ذلك إذ «يوجد داخل كل فرد قبل أى شىء آخر ـ عنصر يقدر الله له الهلاك، وآخر نجعله ركيزة نقيم عليها دعائم خلاصنا»[1].

ولكن من المهم أن نعى أنه بينما كان أفلاطون يبنى فكرته عن العدالة داخل الفرد بإيجاد نوع من التوازن بين تحقيق مطالب قوى النفس المختلفة، يبنى القديس أوغسطين مفهومه عن العدالة على علاقة الإنسان بالله، فالعدالة داخل الفرد بين قوتى الخير والشر لن تتحقق بتلبية مطالب النفس خاصة الشهوانية منها، بل ستتحقق فى حالة الصلة الطيبة بين الإنسان والله، أى أن العدالة الإنسانية أساسها العودة إلى الله والالتزام بكل جوانب العقيدة الدينية إذ إن «جوهر العدالة ـ فيما يقول أوغسطين ـ يكمن فى العلاقة بين المرء والرب وتنبثق عنها بالتأكيد العلاقات السليمة بين الإنسان والإنسان»[2].

ولنلاحظ فى النص البسيط السابق أنه ينقلنا من العدالة داخل الفرد إلى العدالة فى المجتمع الإنسانى بالضبط كما فعل أفلاطون فى «الجمهورية» مع ملاحظة الفارق الذى أشرنا إليه سابقًا.

(1) نقلاً عن: فؤاد شبل، المرجع السابق، ص 174.

(2) نقلاً عن: فؤاد شبل، نفس المرجع السابق، ص 174.

ولعـل السـؤال الآن هـو كيـف يـرى القديـس أوغسـطين تحقـق العدالـة فـى المجتمـع الإنسـانى؟!

إن هـذا السـؤال ينقلنـا إلـى رؤيـة أوغسـطين للدولـة، وهـو لا يراهـا إلا فـى مـا أسـماه «مدينـة اللـه»، والتناقـض الـذى يقـع فيـه هنـا هـو أن هـذه المدينـة كمـا حدثنـا عـن صورتهـا لا يمكـن أن تكـون موجـودة علـى الأرض فأهـل هـذه المدينـة وإن عاشـوا علـى الأرض فـى حيـاة مشـتركة مـع مواطنـى المدينـة الأرضيـة إلا أنهـم يعيشـون فيهـا كالغربـاء الذيـن ينتظـرون بفـارغ الصبـر العـودة إلـى أرضهـم وأصلهـم فـى تلـك المدينـة السـماوية «مدينـة اللـه» وهـى بالقطـع لـن تكـون إلا فـى «العالـم الآخـر» فـى ملكـوت السـموات بعـد الخـلاص التـام مـن هـذه الحيـاة الأرضيـة.

وقـد عبـر أوغسـطين عـن هـذا التنافـر أو التناقـض فـى قولـه إنـه: «بالرغـم مـن حيـاة مشـتركة ظاهريًـا، فـإن الشـعبين يتسـاكنان فـى نفـس المدينـة الأرضيـة لا يمتزجـان مطلقًـا بشـكل حقيقـى.

إن مواطنـى المدينـة السـماوية يعيشـون مـع الآخريـن ولكـن ليـس كالآخريـن. لهـذا فإنـه حتـى لـو أنجـزوا ظاهريًـا نفـس الأعمـال فإنهـم ينجزونهـا بـروح مختلفـة. إن خيـرات المدينـة بالنسـبة لأولئـك الذيـن لا يعيشـون إلا حيـاة الإنسـان القديـم هـى الخيـرات التـى يتمتعـون بهـا أمـا هـذه الخيـرات نفسـها ليسـت إلا وسـائل يسـتعملونها ليعـودوا بهـا إلـى غاياتهـم الحقيقيـة»[1].

إن الكثيريـن قـد يتصـورون خطـأ أنـه يمكـن النظر إلـى مواطنـى المدينـة السـماوية باعتبارهم مـن أولئـك المؤمنيـن الذيـن تابعـوا الكنيسـة وآمنـوا بالديـن المسـيحى، فـى الوقـت الـذى ينظرون فيـه إلـى غيـر المؤمنيـن أو الوثنييـن باعتبارهـم هـم مواطنـو المدينـة الأرضية.

والحقيقـة أن هـذا إغـراء قـد تؤيـده بعـض نصـوص القديـس أوغسـطين لكنـه ليـس صحيحًـا علـى الـدوام كمـا حذرنـا اتيـن جيلسـون؛ فالكنيسـة باعتبارهـا علـى الأقـل بنيـة ملموسـة، تاريخيـة وتجريبيـة ليسـت ولا يمكـن أن تكـون مدينـة اللـه[2].

---

(1) نقلاً عن: شوفالييه، نفس المرجع السابق، ص 152 ـ 153.

(2) انظر: شوفالييه، نفس المرجع، ص 153 وهامشها.

وعلى أية حال، فإنه مما لا شك فيه أن الدولة التى ترعاها الكنيسة ويكون مواطنوها من المؤمنين بالله هى مرحلة أرضية وضرورية لبلوغ الهدف النهائى، والانتقال إلى المملكة السماوية التى يرعاها الله مباشرة فى حياة الخلود «إذ تعيش الكنيسة على الأرض مؤقتًا، وتستنجد بالمواطنين من جميع الأمم وتؤلف بين قلوب أناس مختلفى اللغات والعادات والشرائع والنظم فيستقر السلام على الأرض بفضل وحدة الناس فى خدمة الرب[1].

فكأن الكنيسة هنا ليست الواقع الملموس للمدينة السماوية «مدينة الله»، وإنما تقوم بدور الوسيط الذى يؤهل المؤمنين للدخول فى مواطنة هذه المدينة السماوية.

وبصورة عامة فإنه يمكننا بلورة موقف أوغسطين السياسى بشكل مباشر على النحو التالى:

1 ـ أنه يؤمن بأن المثل الأعلى للدولة هو بلا شك المثل المسيحى الذى لا يقبل بين مواطنيه ملاحدة أو وثنيين.

2 ـ أن هذه الدولة إنما تستمد سلطتها من الله مباشرة ومعنى ذلك أنها لن تكون دولة علمانية خالصة بل ستكون دينية بما تجمع ـ فيما يرى د. بدوى[2] ـ بين الطابع العلمانى والطابع الدينى. ومعنى هذا أنها سيكون من مهامها الأصلية ما يتصل بالحياة الدينية أى أنها ستعمل من أجل تحقيق السعادة على الأرض وتحقيق السعادة فى الآخرة بالنسبة للمواطنين.

3 ـ وعلى ضوء ما سبق يمكن أن تتحدد العلاقة بين الدولة والكنيسة فى رأيه؛ فالكنيسة تشرف على الدولة من أجل توجيهها إلى الحياة الآخرة. والدولة تساعد الكنيسة على تحقيق أغراضها. وظاهر من هذا بالطبع أن النصيب الأكبر فى الهيمنة هو لصالح الكنيسة. ومع ذلك فلم يشأ أوغسطين أن يفصل بين الاثنين وجعلهما مرتبطتين تمام الارتباط، فهذا الارتباط يضمن تحقيق السلام فى الأرض[3].

---

(1) نقلاً عن: فؤاد شبل، المرجع السابق، ص 175.

(2) انظر د. عبد الرحمن بدوى، نفس المرجع السابق، ص 39.

(3) نفسه.

إن التعـاون الوثيـق بينهمـا أمـر مرغـوب فيـه وضـرورى بحيـث لا يمكـن تصـور أى منهمـا محصـورًا فـى ميدانـه الخـاص ومعـزولًا عـن الآخـر وجاهـلًا بـه، إن مصلحـة الدولـة ـ فـى نظـر أوغسـطين ـ تتطلـب هـذا التعـاون، كمـا تتطلبـه كذلـك مصلحـة الكنيسـة[1].

رابعًا: القديس توما الأكوينى وفلسفته السياسية

تمهيد:

لا شـك أنـه قـد جـرت تطـورات فكريـة وسياسـية عديـدة بيـن القرنيـن الرابـع والثالـث عشـر الميلادييـن، فـى تلـك الفتـرة التـى تفصـل بيـن القديـس أوغسـطين والقديـس تومـاس الأكوينـى؛ فعلـى الصعيـد الدينـى المسـيحى جـرت تطـورات بطيئـة كان أبرزهـا ذلـك الصـراع الـذى نشـب بيـن السـلطتين الدينيـة والزمنيـة، سـلطة الكنيسـة وسـلطة الدولـة وهـو الصـراع الـذى اشـتهر فـى تاريـخ الفكـر الغربـى الوسـيط بصـراع السـيفين.

أمـا علـى الصعيـد التاريخـى فقـد ظهـر فيمـا بيـن المُفكِّريـن المسـيحيين، الديـن الإسـلامى ومـا حملـه مـن تعاليـم دينيـة تبشـر بصـورة أكثـر التحامًـا بيـن الديـن والدولـة، وهـى الصـورة التـى عبـر عنهـا المثـل الحـى للدولـة الإسـلامية التـى بـدأت تتشـكل علـى يـد النبـى محمـد ﷺ فـى المدينـة المنـورة وظلـت تتسـع وتتسـع حتـى أصبحـت إمبراطوريـة كبـرى علـى يـد الخلفـاء الأموييـن والعباسـيين.

ومـا صاحـب ذلـك مـن ظهـور تلـك النهضـة الفكريـة والحضاريـة الكبـرى التـى حملهـا المسـلمون بأنفسـهم إلـى ربـوع أوروبـا فـى جنـوب إيطاليـا وفـى الأندلـس. وتلـك الفلسـفات العظيمـة التـى تمخضـت عـن حركـة كبـرى فـى الترجمـة مـن اللغـة اليونانيـة والفارسـية والسـريانية إلـى اللغـة العربيـة، فلسـفات كل مـن الكنـدى والفارابـى والـرازى وابـن سـينا وابـن رشـد وغيرهـم..

فلقـد كان مـن الطبيعـى أن يتأثـر المسـيحيون بهـذه النهضـة الفلسـفية العربيـة الإسـلامية الكبيـرة، وأن يسـتفيدوا أعظـم الاسـتفادة مـن حلهـا للكثيـر مـن المشـكلات

(1) شوفالييه، نفس المرجع السابق، ص 159.

الفلسـفية الكبـرى لمشـكلة التوفيـق بيـن الديـن والفلسـفة، ومشـكلة العلاقـة بيـن الديـن والدولـة.

وبالفعـل فقـد اتسـم عصـر القرنيـن الحـادى عشـر والثانـى عشـر بانتشـار الفلسـفة الإنسـانية فـى الجامعـات الأوروبيـة التـى كانـت قـد بـدأت تتأسـس حينـذاك فـى بولونيـا وباريـس وأكسـفورد، وبـدأت الأعمـال الفلسـفية تظهـر حاملـة التوجـه نحـو تشـييد نظـام فكـرى موحـد يتـم فيـه تحقيـق الانسـجام والائتـلاف بيـن الإيمـان والعقـل، بيـن اللاهـوت والفلسـفة. وكان القديـس تومـا الأكوينـى بـلا شـك مـن أعظـم فلاسـفة المسـيحية الذيـن عبـروا وحملـوا لـواء تحقيـق هـذا الانسـجام فـى الغـرب فـى منتصـف القـرن الثالـث عشـر، فهـو ـ علـى حـد تعبيـر أرنسـت فورتـن ـ يحتـل مكانـة فريـدة فـى تاريـخ الفكـر السياسـى كأشـهر وألمـع الأسـماء بيـن المسـيحيين الأرسـططاليين[1].

أولًا: حياة القديس توما الأكوينى ومؤلفاته:

ولـد القديـس تومـا الأكوينـى لأسـرة عريقـة فـى أحـد البـلاد القريبـة مـن مملكـة نابولـى فـى أواخـر عـام 1224م أو أوائـل عـام 1225م، وتلقـى تعليمـه الدينـى الأول فـى ديـر البندكتييـن فـى مونـت كاسـينو وفـى جامعـة نابولـى وانخـرط وهـو فـى السـابعة عشـرة مـن عمـره فـى سـلك الرهبـان الدومينـكان. وقـد درس فـى جامعـة باريـس عـام 1248 علـى يـد الدومينكانـى الألمانـى ألبيـر الكبيـر، وفـى عـام 1257 حصـل علـى درجـة الدكتـوراه مـن جامعـة السـوربون ونـال شـهرة كبيـرة بيـن طلابـه الذيـن درس لهـم فـى جامعـات أوروبيـة مختلفـة بيـن لنـدن ورومـا وباريـس، واسـتقر فـى النهايـة فـى الجامعـات الإيطاليـة حتـى توفـى عـام 1276. وهـو لـم يكمـل بعـد السـتين مـن عمـره إلا أنـه تـرك فيمـن جـاءوا بعـده أثـرًا واسـعًا مـن خـلال مؤلفاتـه. التـى بلغـت حوالـى سـبعين مؤلفًـا مـن مختلـف الأنـواع والأحجـام لثقافتـه الموسـوعية[2].

وقـد كان أهـم هـذه المؤلفـات فـى عهـد شـبابه كتـاب «الأقـوال» وكتـاب «الوجـود والماهيـة». وإن كانـت مؤلفاتـه الرئيسـية تنقسـم إلـى ثلاثـة أنـواع، الشـروح والخلاصـات

(1) Fortin (L. Ernest): St. Thomas Aquinas, in "History of Poltical philosophy", p. 223.

(2) انظر: فؤاد شبل: المرجع السابق، ص 183.

والمسائل، أما الشروح فأشهرها شروحه على مؤلفات أرسطو بأكملها وقد كان يحاول فى هذه الشروح تكييف الفلسفة الأرسطية لتتفق والعقيدة المسيحية، وقد كانت هذه الشروح معبرة لا عن فلسفة أرسطو بل عن فلسفة توما الأكوينى نفسه لدرجة دعت البعض إلى القول بأن فلسفة توما الأكوينى ليست فى ما كتب من خلاصات لاهوتية أو مؤلفات خاصة، بل هى فى شروحه على كتب أرسطو[1].

أما ما عرف من مؤلفاته بالخلاصات، فهما مؤلفان أحدهما يدعى «الخلاصة اللاهوتية»، والآخر يدعى «ضد الكفار أو الوثنيين». ولتوما الأكوينى نوع ثالث من المؤلفات يعتبر أقل أهمية من شروحه وخلاصاته، وهو «المسائل» التى كان يعرض فيها لمسائل جزئية بطريقة عامة[2].

ثانيًا: نظريته فى الضرورة الاجتماعية وأصل السلطة السياسية:

تتسم فلسفة توما الأكوينى إجمالًا بالاتفاق العام مع الرؤية الأرسطية للكون وأصل الوجود رغم استنادها إلى النص الدينى.

فالكون عند القديس توما الأكوينى عبارة عن نظام مرتب ترتيبًا هيراركيًا يبدأ من الإله فى أعلاه وينتهى عند أدنى المخلوقات، وكل كائن يعمل بدافع طبيعى مستمد من طبيعته نحو الوصول إلى الخير الأسمى أو الكمال الملائم لنوعه من المخلوقات. وكل كائن يكافح ويسعى حتى يأخذ مكانه فى هذا النظام التصاعدى حسب درجة الكمال التى وصل إليها. ويسيطر الأعلى فى جميع الأحوال على الأدنى ويفيد منه كما يسيطر الله على العالم والنفس على الجسد ولكل كائن حى قيمته ودوره مهما كانت تفاهة مركزه ووضعه. وللإنسان فى ظل هذا النظام مكانة متميزة بين المخلوقات نظرًا لأنه يملك العقل والجسد معًا[3].

ويتفق توما الأكوينى مع أرسطو فى أن المجتمع عبارة عن تبادل خدمات ومنافع بغية الوصول إلى هدف محدد وهو الحياة الطيبة السعيدة للجميع. وكل إنسان إنما هو صاحب مهنة أو حرفة، وكل منهم يمد غيره ببعض حاجاته، فالزارع والصانع

(1) د. بدوى، نفس المرجع السابق، ص 132.

(2) نفسه، ص 132 ـ 133.

(3) انظر: سباين، نفس المرجع السابق، ص 352.

يمدان المجتمع بالحاجات المادية، والقسيس يسهم بإقامة الصلوات والشعائر. وتقضى الضرورة الاجتماعية بأن تتولد صورة معينة من صور النظام السياسى تتمثل فى هيئة حاكمة تسير شئون المجتمع كما يسير العقل الجسم أو كما يتحكم الأعلى فى الأدنى. لقد شبه توما الأكوينى تأسيس الدولة والهيئة الحاكمة فيها وكذا تخطيط المدن وبناء القلاع والأسواق ورعاية الأبناء، شبه ذلك بالعناية الإلهية التى يخلق الله بها البشر ويدبر أمور حياتهم(1).

والحقيقة أنه ينبغى التمييز هنا عند الأكوينى بين نوعين من السلطة؛ النوع الأول هو السلطة المجردة أو السلطة فى ذاتها، فهذه بالنسبة له كما كانت عند القديس بولس ذات أصل إلهى وطبيعة إلهية، أما النوع الثانى فهو السلطة الملموسة، سلطة الحكم التى تتدخل فيها الإرادة الإنسانية ويمارسها الناس عن طريق اختيار البعض منهم ليكونوا هم أداة الحكم.

وقد عبر القديس توما عن ذلك الحق البشرى فى إيجاد سلطة سياسية تحكمهم، ذلك الحق الذى يتولد من الطبيعة البشرية ذاتها بقوله: «إنه إذا كانت طبيعة الإنسان، الحيوان الاجتماعى والسياسى تريد أن تعيش فى مجتمع يضم عددًا كبيرًا من أشباهه، فإن من الضرورى أن يكون لدى البشر مبدأ بواسطته يحكم الجمهور.. إن هذا الجمهور سيتبعثر فى مختلف الاتجاهات إن لم يوجد من يعتنى بخيره، مثلما يتحلل جسم الإنسان أو أى حيوان كان إن لم توجد فيه قوة موجهة مشتركة تستهدف الخير المشترك لكل الأعضاء»(2).

إن السلطة الملموسة (سلطة الحاكم) هى إذن من داخل السلطة المطلقة المجردة وإن كانت تحدث من خلال إرادة بشرية شعبية. بمعنى أنه إذا وجدنا شعبًا يحكمه حاكم فإن هذا الحاكم لم يعينه الله مباشرة حاكمًا على هذا الشعب، وإنما عين بمقتضى اختيار شعبى بشرى بحت. ومع ذلك فإن هذه السلطة التى اكتسبها هذا الحاكم إنما هى حق إلهى وإن اكتسبه بواسطة الشعب الذى اختاره(3).

---

(1) نفسه، ص 352 ـ 353.

(2) نقلاً عن: شوفالييه، نفس المرجع السابق، ص 185.

(3) انظر: نفس المرجع السابق، ص 185.

ولعـل ذلـك الربـط بيـن الحـق الإلهـى والحـق الشـعبى كأصليـن غيـر متعارضيـن عنـده للسـلطة السياسـية كان الهـدف منـه إلـزام هـذه السـلطة السياسـية بتحقيـق الأهـداف السـامية للمجتمـع الإنسـانى والالتـزام بتحقيـق الخيـر لمجمـوع الشـعب.

إن الحكـم أمانـة فـى عنـق الجماعـة كلهـا والحاكـم كأحـد رعايـاه يسـهم معـه فـى الخيـر العـام للمجتمـع، وسـلطته التـى يسـتمدها مـن اللـه إنمـا هـى بقصـد تحقيـق الحيـاة السـعيدة للجميـع فـى المجتمـع وهـى فـى ذات الوقـت خدمـة يديـن بهـا للمجتمـع الـذى يرأسـه. فهـو لا يسـتطيع شـرعًا أن يمـارس سـلطة أو أن يسـتولى علـى متـاع بفـرض ضرائـب تزيـد علـى مـا تقضـى بـه الحاجـة. ويتضـح مـن ذلـك ـ فـى رأى سـباين ـ أن الغايـة الأخلاقيـة للحكومـة تعلـو علـى أيـة غايـة أخـرى[1]. وإن كان يمكـن القـول مـع ذلـك إن الغايـة الدينيـة ربمـا تعلـو علـى هـذه الغايـة الأخلاقيـة أو علـى الأقـل ترتبـط بهـا.

ثالثًا ـ نظريته فى الحكومة وأفضل أنواعها:

لقـد عـرف القديـس تومـا الأكوينـى عبـر قراءتـه للتـراث الفلسـفى خاصـة الأرسـطى أنـواع الحكومـات المختلفـة، وهـو بشـكل عـام يتفـق مـع أرسـطو فـى النظـر إلـى أشـكال الحكومـات علـى أسـاس الغايـة التـى تحققهـا أو التـى تسـعى إلـى تحقيقهـا، فالحكومـات تكـون صالحـة إذا مـا كانـت الغايـة منهـا خيـر المجمـوع، وتكـون فاسـدة إذا مـا كانـت غايـة أفرادهـا العمـل علـى إسـعاد ذواتهـم دون النظـر إلـى مصلحـة أو سـعادة أو خيـر المجمـوع مـن المحكوميـن.

وإذا كان أرسـطو قـد حدثنـا مـن خـلال هـذا الأسـاس عـن سـتة أشـكال للحكـم ثلاثـة منهـا حكومـات صالحـة، وثلاثـة فاسـدة، فـإن القديـس تومـا الأكوينـى يوافقـه علـى ذلـك، وإن كان يعتبـر أن «النوعيـن الرئيسـيين همـا الملكيـة حيـث يمـارس فـرد واحـد السـلطة بسـبب فضيلتـه والأرسـتقراطية أى قيـادة النخبـة حيـث يمـارس عـدد قليـل السـلطة بسـبب فضيلتـه»[2].

(1) سباين، نفس المرجع السابق، ص 353.

(2) شوفالييه، نفس المرجع السابق، ص 193.

وفى محاولة منه للوصول إلى إجابة عن السؤال الشهير: أى نظم الحكم هو الأفضل؟!

يقول: إنه فى البدء يكون هناك رئيس واحد يتم اختياره على رأس الجميع بسبب فضيلته، ثم يأتى تحته بعض الرؤساء المختارين لفضيلتهم ومع أن سلطتهم هى سلطة البعض فإنها تعتبر مع ذلك هى سلطة الجميع لأن بالإمكان اختيارهم من بين كل أفراد الشعب. ويعتبر القديس توما أن هذا هو النظام الأفضل لأنه؛ مركب من النظم النقية الموزونة جيدًا؛ فهو من الملكية باعتبار أن فردًا واحدًا يحكم فيها، وهو من الأرستقراطية باعتبار أن عدة أفراد يمارسون السلطة بسبب فضيلتهم، وهو أخيرًا من الديمقراطية باعتبار أن الرؤساء يمكن أن يختاروا من كل الشعب وأن الشعب هو الذى يعود إليه أمر انتخابهم[1].

والطريف أنه على الرغم من أن القديس توما هنا إنما يتابع تقريبًا التحليل الأرسطى للوصول إلى أفضل أنواع الحكومات، إلا أنه يعتبر أن هذا النظام مؤسس وفقًا لقانون الله لأن موسى وخلفاءه كانوا يحكمون الشعب كرؤساء وحيدين ويقودون الجميع ولكن بمساعدة اثنين وسبعين شيخًا من الحكماء المتميزين الذين يختارون من بين صفوف الشعب. فلقد كان ذلك النظام فى رأيه ملكيًا وأرستقراطيًا وديمقراطيًا[2].

ومع أن القديس توما يعتبر أن هذا النظام المختلط هو النظام الأفضل لتلك الأسباب السياسية والدينية التى أوضحها، فإنه يعود فى مؤلف يدعى «فى المملكة» إلى تأكيد أن الحكم الأفضل هو حكم الفرد ويعدد بقوة أسباب تفضيله لحكم الفرد ملخصًا إياها فى أربعة هى:

أن الغاية الأساسية للحكم هى الوحدة أو السلام، وبالتالى فإن من يكون واحدًا يستطيع أن يحقق الوحدة بشكل أفضل.

إن الطبيعة التى تحقق الأفضل فى كل شىء، تسير فى نفس الاتجاه، فإن جزءًا

---

(1) نفسه، ص 193 ـ 194.

(2) نفسه، ص 194.

واحـدًا فـى الجسـد هـو القلـب يحـرك كل الأجـزاء الأخـرى والنحـلات ليـس لهـا إلا ملكـة واحـدة، وفـى كل الكـون لا يوجـد إلا إلـه واحـد هـو خالـق وحاكـم كل الأشـياء.

إن التجربـة تؤكـد مـا توحـى بـه الطبيعـة والتفكيـر العقلـى؛ فالفتـن دائمًـا تكتسـح المـدن التـى لا يحكمهـا فـرد واحـد.

إن الطغيـان وهـو الشـر الأسـمى ينشـأ أيضًـا مـن الحكـم الجماعـى وبسـهولة أكثـر مـن نشـأته عـن حكـم الفـرد[1].

وبالطبـع فـإن المـرء لا يـدرى بعـد ذلـك بوضـوح أى النظـم أفضـل علـى الإطـلاق فـى نظـر فيلسـوفنا؟؛ فهـو فـى كتبـه اللاهوتيـة يفضـل الحكـم المختلـط الـذى يجمـع فيـه ـ رغـم الصعوبـات الجمـة التـى تحـول دون هـذا الجمـع عمليًـا ـ كل مميـزات النظـم الثلاثـة الصالحـة (الملكيـة ـ الأرسـتقراطية ـ الديمقراطيـة).

وهـو فـى كتـاب «فـى المملكـة» يفضـل النظـام الملكـى فـى الحكـم رغـم أنـه كان مـن الذيـن أدانـوا بشـدة الطغيـان تأثـرًا بمـا قـرأه فـى كتـاب السياسـة لأرسـطو، واعتبـره كمـا اعتبـره أرسـطو نظامًـا ظالمًـا وقاسـيًا، ورغـم أنـه كان ممـن حـذروا مثـل أرسـطو بتحـول الملكيـة عـادة إلـى طغيـان وحـاول أن يؤكـد ضـرورة أن تكـون الملكيـة «معتدلـة» و«عاقلـة» وحكيمـة!!

إن هـذا التناقـض ربمـا يكشـف عـن نقـص فـى الحـس المذهبـى لفلسـفة القديـس تومـا الأكوينـى، وإن كان يكشـف فـى ذات الوقـت عـن مرونتـه السياسـية ومحاولتـه التعبيـر عـن مـا كان يجـرى آنئـذ فـى عصـره مـن تحـولات سياسـية تشـير إلـى الاتجـاه نحـو حكـم الملـك الفـرد والتقليـل مـن شـأن حكـم الكثـرة حتـى وإن تمتـع بتلـك المميـزات السـابقة.

(1) نفسه، ص 194 ـ 195.

الباب الثالث

الفكر السياسى الإسلامى

الفصل الأول: فلسفة «الإسلام» السياسية

الفصل الثانى: «الفارابى» رائد الفكر السياسى الإسلامى

الفصل الثالث: فلسفة ابن خلدون السياسية

الفصل الأول

فلسفة «الإسلام» السياسية

تمهيد

سنتناول فى الصفحات التالية فلسفة الإسلام السياسية بالدراسة والتحليل ضاربين المثل بنموذجين من أهم فلاسفة السياسة فى الإسلام هما أبو نصر الفارابى وعبد الرحمن بن خلدون. وذلك لأننا نؤمن إيمانًا راسخًا أننا إذا درسنا هذه المبادئ السياسية الإسلامية كما قرر الإسلام فى القرآن والسنة وكما حلل فلاسفته ومفكروه فى السياسة لاستطعنا أن نصل إلى النظام السياسى الأمثل الذى يغنينا عن العيش الدائم على نتائج الدراسات السياسية الغربية التى أن صحت فى نظرنا فهى تصح بتطبيقها على المجتمعات التى أنجبتها، وقد كان السبب الرئيسى وراء تحلل الأنظمة السياسية العربية المعاصرة وما زال، هو اعتمادنا على محاولة تطبيق تلك النظم سواء كانت رأسمالية أو نظمًا اشتراكية فقد أصبحنا بعيدين عن روح ديننا تاركين وراء ظهورنا تراثًا سياسيًا ضخمًا كان هو السبب المباشر فيما وصل إليه الغرب الآن من نظم سياسية متطورة وكان هذا النظام أيضًا أساسًا من أسس النظم الاشتراكية الشرقية إلا أنه بالتأكيد يختلف عنهما؛ لأنه يلائم ظروفًا يعيشها مجتمع متدين يحاول أن يجمع بين الدين والدنيا فى وعاء واحد، ويحاول الوصول إلى أعتاب التقدم محققًا مطالب أفراده الأساسية ثم الوصول إلى الرخاء المنشود لهؤلاء الأفراد والذى ينعكس بالقطع على الدولة أيضًا.

وعلى هذا فإننا ندرس الفلسفة السياسية فى الإسلام واضعين فى اعتبارنا الوصول إلى هدفين أحدهما يتعلق بما لهذا التراث السياسى من تأثير على نظريات الدولة الحديثة وثانيهما يتعلق بأننا نؤمن ـ ونريد أن نؤكد هذا الإيمان من خلال الدراسة ـ أن فلسفة الإسلام فى الحكم هى الأساس الذى يجب أن يقوم عليه الحكم فى الدولة

المؤمنة بالإسلام دينًا وبالشريعة منهجًا للحكم لأن هذا النظام هو أصلح النظم لواقعنا وظروفنا السياسية والاجتماعية والاقتصادية. ويجمع أيضًا فى طياته كل مميزات النظم السياسية العالمية المعاصرة على حد سواء كما ستوضح لنا الدراسة.

أما عن هدفنا الأول الخاص بتأثير فلسفة الإسلام السياسية على نظم الدولة الحديثة والفلسفات التى تقوم عليها فهذا ـ وإن كان يتجاهله الكثيرون ـ واضح جلى فكما أن الحضارة العربية بمختلف فروعها العلمية قد مثلت الأساس الذى قامت عليه الحضارة الغربية فإن نظام الحكم الإسلامى قد أثر بالضرورة على هذه النظم الغربية، فمن الحقائق التى لا تزال غير معروفة لكثيرين أن «الدولة الحديثة» وهى أحد العوامل التى كانت سببًا فى انتقال أوروبا من العصور الوسطى أو الفوضى الاجتماعية ـ التى سميت بالنظام الاجتماعى ـ كانت اقتباسًا إلى حد قريب أو بعيد من الدول التى كانت موجودة فى بلاد الشرق الإسلامى لذاك العهد. كما أن النهضة القانونية التى حدثت فى أوروبا وأدت إلى تكوّن تلك الدولة كانت صدى لنشاط الدراسات القانونية فى الممالك الإسلامية، التى كان القانون أو «الفقه» هو المادة الأولى للدراسات فى جميع كلياتها. فنشأت الجامعات فى إيطاليا وفرنسا متأثرة بهذه الروح، عاملة على تنفيذ المنهج على النمط الذى شهدته فى الشرق. فإذا كان هذا هو أثر المجتمع الإسلامى فى ميدان السياسة العملية، وذلك هو إنتاج الفكر فى مختلف نواحى العلوم، فلا يتوقع إلا أن يكون لهما مثل هذا الإنتاج فى أفق السياسة النظرية، مع مراعاة الحدود، بطبيعة الحال، التى انتهت إليها الثقافة ووصل إليها التطور الاجتماعى فى ذلك العصر(1).

والدارس لنظريات الفارابى وابن خلدون السياسية سيجد أن هناك عددًا من النظريات التى توصلا إليها، هى نفس ما توصل إليه فلاسفة السياسة فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، ولنترك هذا الأمر إلى حين التركيز على دراسة فكر الفارابى وابن خلدون السياسى.

(1) محمد ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية، ط 2، 1957م، مكتبة الأنجلو المصرية، ص 9 ـ 10.

أولًا: الإسلام والسياسة

لـم يعـد هنـاك شـك فـى أن النظـام الـذى أقامـه رسـول اللـه والمؤمنـون معـه بالمدينـة ـ إذا نظـر إليـه مـن جهـة مظهـره العملـى وقيـس بمقاييـس السياسـة فـى العصـر الحديـث ـ يمكـن أن يوصـف بأنـه «سياسـى» بـكل مـا تؤديـه هـذه الكلمـة مـن معـنٍ. وهـذا لا يمنـع أنـه يوصـف فـى نفـس الوقـت بأنـه «دينـى» إذا كانـت وجهـة الاعتبـار هـى النظـر إلـى أهدافـه ودوافعـه، والأسـاس المعنـوى الـذى يرتكـز عليـه.

فقـد جـاء الإسـلام فوحـد العـرب الذيـن كانـوا متفرقيـن قبائـل وعصبيـات وكـوّن منهـم أمـة واحـدة قويـة متماسـكة وأسـس لهـم دولـة اتسـعت حدودهـا تضـم أجناسًـا شـتى، وممالـك وإمبراطوريـات كان لهـا شـأن بعيـد فـى الحضـارة والمدنيـة القوميـة، ووجـد المسـلمون فـى الكتـاب الكريـم والسـنة أهـم أركان التشـريع الـذى سـاروا عليـه فـى تنظيـم مجتمعهـم وتسـيير دفـة أمورهـم. ومـن هنـا لـم يفصـل الإسـلام بيـن الديـن والدنيـا ولـم يأخـذ بمـا أخـذت بـه المسـيحية فـى العصـور الوسـطى مـن التفرقـة بيـن سـلطة الكنيسـة وسـلطة البابـا أو سـلطة الصليـب والسـيف[1].

وليـس أدل علـى ارتبـاط الديـن بالدولـة فـى الإسـلام مـن نجـاح الدولـة الإسـلامية فـى النواحـى المتعـددة فقـد نجحـت الدولـة الإسـلامية مـن الناحيـة الاجتماعيـة فكونـت مجتمعًـا دوليًـا راقيًـا لـه حضـارة متميـزة كانـت الأسـاس لحضـارة الغـرب الحاليـة، ومـن الناحيـة السياسـية أسسـت نظامًـا قـام علـى الأسـس الإسـلامية فبعـد وفـاة الرسـول الـذى كان القائـد الدينـى والرئيـس للدولـة، أُسـس نظـام الخلافـة الـذى يجمـع فيـه الخليفـة أيضًـا بيـن السـيادة الدينيـة ورئاسـة الدولـة، وأسسـوا أيضًـا هـذا النظـام علـى الانتخـاب الحـر المباشـر الـذى بـدا واضحًـا يـوم الثقيفـة، وكان لهـذه الدولـة أيضًـا نظامهـا الاقتصـادى الـذى بـدأه الرسـول بتعاليـم الديـن وتطـور تبعًـا لتطـور حاجـات الدولـة واتسـاع أطرافهـا.. وإذا مـا قلنـا نحـن هـذا عـن الإسـلام كديـن ودولـة، عـارض البعـض الذيـن يرفضـون ذلـك قائليـن إن الإسـلام ليـس إلا مجـرد دعـوة دينيـة[2].

(1) د. أميرة مطر، فى فلسفة السياسة، دار الثقافة، 1978م، ط2، ص 57.

(2) فى مقدمة الذين جاهروا بهذا الرأى ودافعوا عنه الأستاذ على عبد الرازق فى كتاب الإسلام وأصول الحكم.

انظر: الحجج التى صاغها الأستاذ على الرازق فى كتابه «الإسلام وأصول الحكم»، وقد طبع طبعة حديثة ضمن مكتبة الأسرة وصدر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1996م.

وقد ناقش هذا الارتباط بين الدين والسياسة فى الإسلام كثير من المستشرقين ووصلوا إلى ذلك الرأى فيقول الدكتور «فتزجرالد»، «ليس الإسلام دينًا فحسب ولكنه «نظام سياسى» أيضًا»[1].

ويؤكد الأستاذ «نللينو» C. Nallino لقد أسس «محمد» فى وقت واحد: دينًا ودولةً وكانت حدودهما متطابقة طوال حياته[2].

ويؤكد الدكتور شاخت Dr. Schacht «على أن الإسلام يعنى أكثر من دين: إنه يمثل أيضًا نظريات قانونية وسياسية، وجملة القول إنه نظام كامل من الثقافة يشمل الدين والدولة معًا»[3].

ويقول الأستاذ ستروثمان R. Strothman: «الإسلام ظاهرة دينية، سياسية؛ إذ أن مؤسسه كان نبيًا وكان سياسيًا حكيمًا أو «رجل دولة»[4].

ويقول ماكدونالد Macdonald «هنا ـ أى فى المدينة ـ تكونت الدولة الإسلامية الأولى ووضعت المبادئ الأساسية للقانون الإسلامى»[5].

ويقول السير توماس أرنولد Sir. T. Arnold: «عندئذ صار واضحًا أن الإسلام لم يكن مجرد عقائد دينية فردية وإنما استوجب إقامة مجتمع مستقل، له أسلوبه المعين فى الحكم، وله قوانينه وأنظمته الخاصة به»[6]. ويقول روسو «كان لمحمد آراء فى فلسفة الحكم وقد أحكم أطراف مذهبه السياسى، وكانت الحكومة فى عهد الخلفاء من بعده موحدة متينة الدعائم ما احتفظت بالشكل الذى وضعه لها.. إلخ[7].

(1) انظر: Dr. V. Fitzgerald, Muhammedan law, ch. I., P. I
نقلًا عن: د. الريس، نفس المرجع، ص 18.

(2) نقلاً عن: الدكتور الريس، نفس المرجع السابق، ص 18.

(3) نقلاً عن: الدكتور الريس، نفس المرجع السابق، ص 18.

(4) نقلاً عن: الدكتور الريس، نفس المرجع السابق، ص 18.

(5) نقلاً عن: الدكتور الريس، نفس المرجع السابق، ص 18.

(6) نقلاً عن: الدكتور الريس، ص 18.

(7) نفسه.

وهـذه الأقـوال كلهـا تؤكـد حقائـق التاريـخ التـى لا يسـتطيع أحـد إنكارهـا فقـد ظهـر بظهـور الدعـوة الإسـلامية كمـا قلنـا مسـبقًا مجتمـع إسـلامى جديـد لـه ذاتيـة مسـتقلة تميـزه عـن غيـره[1]، يعتـرف بقانـون واحـد وتسـير حياتـه وفـق نظـام واحـد، ويهـدف إلـى غايـات مشـتركة، يعتـرف بقانـون واحـد وتسـير حياتـه وفـق نظـام واحـد، ويهـدف إلـى غايـات مشـتركة، وبيـن أفـراده وشـائج قويـة مـن الجنـس واللغـة والديـن والشـعور بالتضامـن ومثـل هـذا المجتمـع الـذى تتوفـر فيـه تلـك العناصـر هـو الـذى يوصـف بأنـه «سياسـى» أو هـو الـذى يقـال عنـه إنـه «دولـة» أمـا الأسـس والنظريـات السياسـية التـى قـام عليهـا هـذا النظـام السياسـى أو الدولـة الإسـلامية فهـى كثيـرة نقـدم منهـا أكثرهـا ارتباطًـا وبرهانًـا علـى مـا أردنـا إثباتـه وتدعيمـه فقط.

ثانيًا: فلسفة الحكم فى الإسلام(*)

كان الهـدف الأسـمى للدعـوة الإسـلامية هـو إرسـاء دعائـم الدولـة علـى مجموعة مـن القواعد والأحـكام التـى أتـى بهـا القـرآن الكريـم وفصلتهـا السـنة النبويـة المشـرفة فلـم يعتبـر الإسـلام شـرعية الحكـم إلا بنـاءً علـى القواعـد الأساسـية التاليـة:

(أ) الحكم بما أنزل الله بأصول القرآن الكريم والسنة النبوية.

(ب) الحكـم المؤسـس علـى الشـورى أى مشـورة جماعـة المسـلمين فـى جميـع شـؤونهم العامـة.

(جـ) الحكم القائم على الرضى أى لابد من توافر رضى المحكومين عن ولاية الحاكم.

(أ) الحكم بما أنزل الله:

---

(1) انظر: د. عمر فروخ، تاريخ الفكر العربى إلى أيام ابن خلدون، دار العلم للملايين، بيروت 1972، ص 183 وما بعدها.

(*) سنعتمد فى عرض فلسفة الحكم فى الإسلام أساسًا على كتاب «تاريخ الفكر السياسى» للدكتور إبراهيم دسوقى أباظة، د. عبد العزيز الغنام، بيروت، دار النجاح، 1973م، ص 141 وما بعدها.

ويمكن الاستزادة حول هذا الموضوع من كتاب د. محمد حسين هيكل: الحكومة الإسلامية، الذى أصدرته الهيئة المصرية العامة للكتاب فى طبعة حديثة ضمن مكتبة الأسرة، القاهرة 1996م، ص 27 وما بعدها.

أما بخصوص الحكم بما أنزل الله فقد ورد فى القرآن الكريم فى مواضع كثيرة منها قوله تعالى فى سورة المائدة: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ (آية: 44).

وبناءً على هذا النص وما يشبهه فى القرآن الكريم والسنة النبوية فإن الدولة لا يمكن أن تعتبر إسلامية إلا إذا اشتمل دستورها الأساسى على نص صريح يقضى باعتبار أحكام الشريعة الإسلامية هى القاعدة الأساسية فى الأمور ذات الطابع العام وبالتالى فلا يجوز للدولة أن تخرج عنها فيما تذهب إليه من إجراءات وتصرفات.

والمسائل ذات الطابع العام قصد بها هنا كل ما يتعلق بالهيئة الاجتماعية من أمور، أما عدا ذلك من المسائل التى تتصل بحياة الفرد بصفته فردًا فلا تدخل فى دائرة اختصاص الدولة الذى نعنيه هنا[1].

غير أن الالتزام بأحكام الشريعة الإسلامية لا يعنى غسل يد المشرع عن تناول الأمور التفصيلية التى تتعلق بالإدارة والحكم والتى لم تتعرض لها الشريعة فى جزئياتها. فمن المعلوم أن جوانب كثيرة من الأحكام الشرعية قد تناولت كليات المسائل تاركة التفاصيل والتفريعات للجهد البشرى يتولاها بالصياغة والتقنين حسب مقتضيات الزمان والمكان. غير أن سن القوانين والقواعد الملائمة فى المواضع والحالات التى لم تأت فيها الشريعة بأحكام يجب ألا تتعارض مع القرآن والسنة[2].

وعلى ذلك فإن دستور الدولة لابد أن ينص على أن أية قوانين إدارية سواء كانت ملزمة أو مبيحة فى كل ما يتعلق بأمور الدولة والحكم لا تصبح مطبقة سارية المفعول إذا ما وجدت متناقضة مع نصوص أو روح الشريعة الإسلامية[3].

وفى مقدمة القواعد العامة التى ينبغى وضعها فى الاعتبار حين التشريع الإيمان

(1) د. إبراهيم دسوقى أباظة ود. عبد العزيز الغنام، نفس المرجع السابق، ص 141 ـ 142.

(2) نفسه.

(3) د. إبراهيم دسوقى أباظة ود. عبد العزيز الغنام، نفس المرجع السابق، ص 141 ـ 142.

بالإله الواحد الأحد. فهذا الإيمان يترتب عليه نتائج عديدة تمثل جوهر ما تأثر به المجتمع الإسلامى من اتخاذه الإسلام أساسًا للمجتمع المدنى، وأهم هذه النتائج إقرار مبادئ المساواة بين البشر فلا فرق بين عربى وأعجمى إلا بالتقوى، والإقرار بأن الجميع أخوة أمام القانون، والإقرار بأن للجميع نفس القدر من الحرية بما فيها حرية القول والعقيدة. والناظر إلى هذه القواعد سيجد أنها جوهر ما نادى به المفكرون الليبراليون المحدثون منذ عصر التنوير وحتى الآن.

(ب) الحكم القائم على الشورى:

إن من المبادئ الكبرى فى دولة الإسلام قيامها على الشورى أى النقاش وأخذ الرأى فى كل ما يختص بأمور المسلمين العامة قبل صدور قرار بشأنها، وفى ذلك يقول سبحانه وتعالى فى سورة الشورى (آية: 38) " وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ"؛ أى أن أمور المسلمين العامة يجب أن يتشاور فى شأنها جماعة المسلمين وكذلك قول رسول الله ﷺ «اثنان خير من واحد وثلاثة خير من اثنين وأربعة خير من ثلاثة، فعليكم بالجماعة فإن الله لن يجمع أمته إلا على هدى».

وفى ذلك يقول أحد الفقهاء أن كلمة «أمر» التى وردت فى النص تشير إلى جميع الأمور ذات الطابع العام ومنها بطبيعة الحال الأسلوب الذى تشكل به الحكومة الإسلامية، أى أنها تشير إلى المبدأ الانتخابى الذى تقوم على أساسه سلطة الحكومة يضاف إلى ذلك أن الآية " وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ" لا ترسى فقط قاعدة الشورى كأساس لكل مظاهر الحياة السياسية بل تعتبر الشورى جزءًا لا يتجزأ من أسلوب الحكم نفسه. وعلى ذلك فإن مهمة سن القوانين فى الدولة لابد وأن تستند إلى مجلس شورى تنتخبه الأمة[1].

وغنى عن البيان أن لفظ «بينهم» الذى ورد فى الآية الكريمة إنما يشير إلى المجتمع بأكمله، وتأسيسًا على ذلك فإن مجلس الشورى لابد وأن يكون ممثلًا للمجتمع بطوائفه وفئاته، برجاله ونسائه على حد سواء، وصفة التمثيل هذه لا يمكن أن تكتمل

(1) نفس المرجع السابق، ص 142 ـ 143.

إلا عن طريق الانتخاب الحر العام. أى أن أعضاء مجلس الشورى يجب أن ينتخبوا بطريقة تسمح لجميع الفئات فى المجتمع بالأدلاء بأصواتهم.

ويجدر بنا أن نذكر أن شروط الانتخاب والترشيح وما إلى ذلك من الإجراءات الشكلية المتعلقة بالعملية الانتخابية قد تركت بغير تفصيل أو تبيان فى القرآن والسنة. ذلك أنها من الأمور التى يلزم تركها لتقدير المجتمع على ضوء ظروفه وملابساته. وهناك ـ فى رأى أباظة والغنام ـ شرطان أساسيان يجب أن يتوافرا فى عضو مجلس الشورى وهما: إلمامه بنصوص القرآن والسنة، كونه من أولى الألباب أى من أهل الخبرة والرجاحة والقدرة على الفهم[1].

هذا وقد اختلفت الآراء بالنسبة للأغلبية الواجب توافرها لصدور قرارات مجلس الشورى ويذهب الرأى الراجح إلى اشتراط الأغلبية البسيطة فى حالة ما إذا تعلق الأمر بالمسائل العادية وأغلبية ثلثى الأعضاء إذا ما تعلق الأمر بمسائل خطيرة تمس كيان المجتمع ووجوده.

والحقيقة التى ينبغى أن نعيها أن الإسلام قد نزل بلسان عربى على النبى محمد ﷺ العربى الذى عاش فى ظل نظام يمكن أن نعتبره ديمقراطيًا مباشرًا أشبه بالنظام السويسرى وأشبه بالنظام اليونانى (نظام دولة المدنية) حيث كان أهل القبيلة يجتمعون جميعًا للنظر فى كل أمورهم العامة، وكل المشكلات التى تطرأ سواء كانت مشكلات عامة أو خاصة. وكان من الطبيعى أن ينعقد نظام الحكم فى الإسلام على هذا الأساس العربى الصريح على حد تعبير د. محمد حسين هيكل[2].

وإذا عدنا إلى الواقع الذى عاشه المسلمون فى ظل بيعة أبى بكر وعمر وعثمان وجدنا صورة من صور الديمقراطية المدنية، وصورة من صور الشورى المباشرة بين مجموع المسلمين فى وجود الخليفة ممثل السلطة التنفيذية فى أى أمر من الأمور التى تخص عامة المسلمين، ولا شك أنها كانت تمارس أنواع من الرقابة البرلمانية على تصرفات أى مسئول فى الدولة. وقد طالب الخلفاء أنفسهم بذلك صراحة

(1) نفسه، ص 143.

(2) انظر: محمد حسين هيكل، نفس المرجع السابق، ص 104.

ولنتذكر قول أبى بكر حينما تولى الخلافة «لقد وليت عليكم ولست بخيركم فإن أحسنت فأعينونى.. وإن أسأت فقومونى»[1]. ولنتذكر قول عمر لمجموع المسلمين حين تولى الخلافة أن يقوموه إذا رأوا فى تصرفه عوجًا. ولنتذكر أن أحد الحاضرين رد عليه: «والله يا عمر لو وجدنا فيك اعوجاجًا لقومناه بسيوفنا»[2]. إذن لقد كانت الشورى واجبة على الحاكم والمحكوم وكان فعلها ضرورة بالنسبة للجميع.

(جـ) الحكم القائم على الرضى:

إن من دلائل عظمة الإسلام فى تنظيم شئون الدولة والحكم هو المبدأ الأساسى الذى ينص على وجوب البيعة فى الخلافة، فلم يجعل الإسلام الحكم أبديًا أو موقوفًا على نفر معين من الناس بل جعله مرهونًا دائمًا بمشيئة المسلمين.

ويقول سبحانه وتعالى " أَطِيعُواْ اللـهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ" (سورة النساء آية: 59). فلابد أن يتوافر شرط الإسلام فيمن يتولى أمور المسلمين فلا يجوز أن يتولى أمر الحكم فى دولة الإسلام شخص غير مسلم، ويضاف إلى ذلك ضرورة توافر الرضى الشعبى فيمن يُنصب على جماعة المسلمين عملًا بقوله تعالى " مِنكُمْ" التى جاءت فى آخر الآية[3].

يضاف إلى ذلك ضرورة توافر «التقوى والورع» فيمن يتولى الحكم، وفى ذلك يقول سبحانه وتعالى: " إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللـهِ أَتْقَاكُمْ" (سورة الحجرات آية: 13).

وفيما عدا هذين الشرطين: الإسلام والتقوى. فإن الشريعة لا تضع قواعد معينة لإجراء انتخاب الحاكم أو الخليفة فلا تحدد كيفية هذا الانتخاب أو مدة الرئاسة وإنما تركت كل هذه الأمور التفصيلية للمجتمع المسلم يضعها لنفسه وفق ظروفه شريطة ألا تتضارب مع روح الإسلام ونصوصه[4].

ولكن استمرار الحكم مرهون بمحافظة الحاكم على تطبيق القانون السماوى

(1) نفسه، ص 105.

(2) نفسه.

(3) د. إبراهيم دسوقى أباظة ود. عبد العزيز الغنام، نفس المرجع السابق، ص 144.

(4) نفسه.

وعـدم مخالفتـه. وقـد تشـدد الإسـلام فـى ضـرورة التـزام الحاكـم بنصـوص الشـرع مـن قـرآن وسـنة. واعتبـر انقضـاء ولايتـه إذا مـا انجـرف إلـى طريـق المعصيـة والإثـم، فقـد تولـى أمـور المسـلمين لرعايـة شـئون دولتهـم وإعـلاء شـأن دينهـم فـإذا مـا خـرج عـن الحـدود التـى رسـمتها الشـريعة الإسـلامية كان المسـلمون فـى حـل مـن اتبـاع أحكامـه بـل وكان عليهـم مقاومتـه وتقويمـه. وفـى ذلـك يقـول الرسـول ﷺ «لا طاعـة فـى معصيـة إنمـا الطاعـة فـى معـروف»[1]. ولنتذكـر امتثـال خلفـاء المسـلمين لهـذا المبـدأ فهـذا هـو أبـو بكـر يقـول «أطيعونـى مـا أطعـت اللـه ورسـوله، فـإن عصيـت اللـه ورسـوله فـلا طاعـة لـى عليكـم».

وبهـذا أعطـى الإسـلام حـق مقاومـة نظـام الحكـم إذا لـم يسـير الحاكـم علـى النهج الإسـلامى، لأن الحكـم فـى نظـر الإسـلام مسـئولية ألقاهـا الشـعب علـى كاهـل الحاكـم بانتخابـه إيـاه لتولـى شـئون الدولـة، وعلـى الشـعب طاعـة الحاكـم طالمـا هـذا الحاكـم يرعـى شـئون النـاس بالحـق والعـدل ويرضـون عنـه، وعليهـم الثـورة عليـه وعلـى حكمـه إذا مـا خـرج عـن الالتـزام بهـذه المهـام والمسـئوليات.

ثالثًا: نظرية الإسلام فى الجمع بين السلطتين التشريعية والتنفيذية

تحدثنـا مـن قبـل عـن قيـام مجلـس الشـورى عمـلًا بقولـه تعالـى: " وَأَمْرُهُـمْ شُـورَى بَيْنَهُـمْ وَمِمَّـا رَزَقْنَاهُـمْ يُنفِقُـونَ" وقيـام مجلـس الشـورى يسـتلزم بداهـة أن يكـون الخليفـة أو ولـى الأمـر مـن بيـن أعضـاء هـذا المجلـس، وإذا كان ولـى الأمـر ـ الـذى كان يسـميه المسـلمون أحيانًـا وبـدءًا مـن أبـى بكـر باسـم «الخليفـة» أى ذلـك الشـخص الـذى يخلـف رسـول اللـه ﷺ فـى ولايـة أمـر المسـلمين أو كانـوا يسـمونه بالإمـام، والإمـام هـو القـدوة وهـو الرئيـس، والإمامـة العظمـى أو الكبـرى هـى زعامـة الجماعـة ورئاسـة الدولـة والإشـراف علـى إدارة نظامهـا. أمـا إمامـة الصـلاة فهـى الإمامـة الصغـرى. وكان الحاكـم أيضًـا يسـمى «أميـر المؤمنيـن» وهـذا اللقـب أطلـق أول الأمـر علـى عمـر بـن الخطـاب وكان لفظًـا يطلـق فـى البدايـة علـى أميـر الجيـوش أو علـى مـن يـرأس أى حملـة.

إذا كان الحاكـم قـد تـم اختيـاره مـن بيـن جماعـة المسـلمين فلابـد مـن أن يمـارس

(1) نفسه.

سلطانه بوصفه الممثل للمجتمع فى كل ما يتعلق بالشئون العامة، ومن ثم لابد وأن يكون رئيسًا لمجلس الشورى لا عضوًا عاديًا فيه. ويجب عليه تبعًا لذلك أن يوجه نشاط المجلس وأن يدير مداولاته بصفته الشخصية أو بواسطة من يُكل إليه ذلك.

وفى ظل هذا النظام لا يمكن أن يقوم إذن فصل كامل بين السلطتين: التشريعية ممثلة فى مجلس الشورى، والسلطة التنفيذية ممثلة فى شخص ولى الأمر ومن يعينه على إدارة شئون الحكم. وهذا المبدأ اعتماد كل من السلطة التشريعية والتنفيذية على الأخرى يعتبر من أهم الدعامات الدستورية التى قدمها الإسلام للعلوم السياسية[1].

وجدير بالذكر أن هذا المبدأ الذى أتى به الإسلام يعتبر مناقضًا لما جاءت به الديمقراطيات الغربية من قواعد فى هذا الشأن فهذه الديمقراطيات تقوم على مبدأ فصل السلطات، وتعتبر هذا الفصل أو الاستقلال بين السلطات الثلاثة التشريعية والتنفيذية والقضائية الضمانة الوحيدة ضد التعسف فى استعمال السلطة أو الجنوح بها إلى الانحراف عن الغايات الاجتماعية[2].

ولا شك أن لهذا الفصل عدة مزايا لعل أهمها الارتفاع بالسلطة التشريعية إلى مرتبة السيادة وتمكينها من الإشراف على كل ما يتصل بتصرفات السلطة التنفيذية. وفى ذلك ضمان أكيد لحسن سيرها ومنع لها من الخروج على أهداف المجتمع وغاياته، وبالرغم من هذه الميزة المهمة فإن هذا المبدأ يؤدى فى العمل إلى صعاب كبيرة تعود على الأمة بأفدح الأضرار وهو أن السلطة التنفيذية (أى الحكومة) كثيرًا ما تجد نفسها ـ وخاصة فى حالة الأزمات التى تتطلب إجراءات سريعة عاجلة ـ مقيدة عن العمل والتصرف بسبب الفصل التام بين السلطتين، إذ يؤدى هذا الفصل إلى فقدانها المرونة والسرعة اللازمتين للبت فى الأمور العاجلة ويستوجب فى كل الأحوال الرجوع إلى السلطة التشريعية للحصول على موافقتها، غير أن إطلاق يد السلطة التنفيذية فى كل

(1) نفسه، ص 145.

(2) نفسه.

ما يتعلق بأمور الجماعة ينطوى فى الواقع على مخاطر كبيرة، وقد يؤدى إلى جنوح هذه السلطة إلى الاستبداد والطغيان والتسلط بذات القوة والصلابة التى تعارضها النظم الديمقراطية الحديثة[1].

لذلك اتجه الإسلام إلى حل وسط متجنبًا بذلك مساوئ النظامين ومعايبهما ومحققًا للأمة الإسلامية المزايا الكامنة فى كليهما. فالنظام الذى أخذ به الإسلام إذن يقوم على الجمع بين السلطتين التشريعية والتنفيذية فى شخص ولى الأمر. إذ يمارس هذا الأخير سلطاته بوصفه ممثلًا للهيئة التشريعية وباعتباره فى ذات الوقت رئيسًا للدولة[2].

وهكذا نرى أن الجمع بين السلطتين قد جاء تلافيًا لعيوب ازدواج السلطة. فقد أدى هذا الازدواج فى الكثير من الحالات إلى صدام بين السلطتين كما اتضح فى التجارب الديمقراطية المعاصرة فى أمريكا وأوروبا. وقد كان من نتيجة هذا الصدام تعطل العديد من الأنشطة الحكومية وأحيانًا أدى إلى الشلل التام فى بعض مرافق هذه الدول. غير أن ميزة الكفاءة والمرونة الإدارية التى وفرها مبدأ الاعتماد على السلطتين الذى أتى به الإسلام والتى تعتبر من مزايا الحكم المطلق لم تتحقق على حساب التضحية بمبدأ ضرورة إشراف الشعب على أعمال الحكومة ومراقبته إياها. إذ أن أى جنوح إلى إساءة استعمال السلطة يوقف دائمًا فى بدايته إعمالًا لمبدأ الشورى الذى نص عليه القرآن الكريم، إذ يؤكد خضوع جميع مظاهر النشاط الحكومى من تشريعى وتنفيذى إلى مشورة ممثلى الشعب وينفذ فى ظل رقابتهم، وهذا الاعتماد المتبادل بين السلطتين التشريعية والتنفيذية يقتضى منا التسليم بما يجب أن يكون لمجلس الشورى من سلطات فعلية، فالقرارات الصادرة عنه والحالة هذه لا يمكن أن تكون مجرد توصيات فى كل الأحوال بل يجب أن تكون لها قوة إلزامية بالنسبة للسلطة التنفيذية إذا ما صدرت عن أغلبية الأعضاء[3].

(1) نفسه، ص 145 ـ 146.

(2) نفسه، ص 146.

(3) نفسه، ص 146.

رابعًا: المواطن فى الدولة الإسلامية

إن المواطن فى دولة الإسلام هو كل من يؤمن بوحدانية الله ويتمسك بشريعته وسنة رسوله ويهب نفسه وماله فى الجهاد من أجل إعلاء كلمته.

إلا أن دولة الإسلام لم تقتصر فقط على المواطنين من المسلمين ممن آمنوا بالله ورسوله ولكنها شملت جماعات بشرية أخرى قُسمت إلى فئات عديدة:

1 ـ الأمة وهى جماعة المسلمين الذين استمسكوا بأواصر الدين ونبذوا عصبياتهم الجنسية والاجتماعية والقومية، فأصبحوا بذلك متساوين فى الحقوق والواجبات.

2 ـ أهل الكتاب وهم الذين اتبعوا الأديان السماوية السابقة على الإسلام كاليهود والمسيحيين.

3 ـ أهل الفطرة أى هؤلاء الذين لم تبلغهم دعوة الإسلام فإذا ما بلغتهم ثم لم يسلموا أصبحوا فى حكم الكفار.

4 ـ المشركون أى الذين يعبدون آلهة من عندهم والذين لا يؤمنون بالله[1].

ويلاحظ أن هاتين الفئتين الأخيرتين أهل الفطرة والمشركين والكفار لم يكن لهما وجود سوى فى فجر الإسلام فمع انتشار الدعوة وتقدمها دخلت معظم هذه الفئات إن لم تكن كلها فى الإسلام.

ونلاحظ على هذا النظام الإسلامى فى فهمه للمواطنة فى الدولة أنه ولأول مرة فى تاريخ الفكر السياسى لا يضع أى أسس دنيوية من قبيل اختلاف الجنس والعنصر كشروط للمواطن فى دولته، كما كان يفعل فلاسفة السياسة قبل الإسلام بل الأساس فى المواطنة وأفضلية المواطنين بعضهم على بعض بالتقوى والإيمان والخلق الحسن فلا فضل لعربى على أعجمى إلا بالتقوى، وهكذا أعطى الإسلام أساسًا جديدًا للأفضلية بين المواطنين لا يتدخل معه فيه ثرواتهم ولا أجناسهم ولا ألوانهم

(1) نفسه، ص 147.

ولا أعمالهم، وإذا ما عرفنا أن هذه الأفضلية علمها عند الله وحده فهو الذى يعلم بعباده المخلصين والمتقين، لعرفنا على الفور أنه لا توجد أية فوارق بين المواطنين فى الدولة الإسلامية فكلهم سواسية كأسنان المشط، فهم أمام القانون سواء لهم نفس الحقوق وعليهم نفس الواجبات.

وإذا كان ذلك هو مفهوم الإسلام للمواطن فما هى فى نظره حقوق الأفراد وما هو موقفه من حق الحرية والملكية للأفراد؟

خامسًا: حقوق الأفراد وواجباتهم

ولعل أهم الحقوق التى كفلها الإسلام للمواطن هى العدالة والمساواة فالمؤمنون سواسية لا فضل لأحدهم على آخر إلا بالتقوى، وقد بنيت هذه المساواة المطلقة على الإخوة بين المسلم والمسلم فلا تمييز بسبب الجنس أو اللون أو المكانة الاجتماعية، وفى ذلك يقول الله تعالى فى سورة الحجرات (الآية: 10) " إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ" [1].

وقد جاء فى الحديث الشريف: «أفضل الإيمان أن تحب للناس ما تحب لنفسك وتكره لهم ما تكره لنفسك وأن تقول خيرًا أو تصمت». وقوله أيضًا: «أحسنكم إيمانًا أحسنكم أخلاقًا».

ولعل تلك القاعدة المطلقة التى تحتم المساواة بين المسلمين ولا تفرق بينهم إلا بدرجة إيمانهم وتمسكهم بتعاليم الإسلام وشعائره النبيلة، لعل تلك القاعدة هى السر الأكبر فى عظمة الإسلام وقيام دولته وامتدادها إلى مختلف أرجاء الأرض.

ولا يخفى أن التسامح واليسر كانا شعار الإسلام دائمًا بالنسبة لأهل الكتاب ممن رفضوا الدخول فى الإسلام واستمسكوا بتعاليم دياناتهم فقد كفل لهم كل عناصر الحماية والرعاية والأمان وجعل لهم منزلة المسلم فى كثير من الحقوق والواجبات إلا فيما تعارض مع أحكام شرائعهم أو ما تعارض مع شعائر الإسلام الأساسية. وفى

(1) نفس المرجع السابق، ص 148.

ذلك قوله تعالى: " لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ" وقوله أيضًا: " وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ" [1].

وقد أعطى الإسلام للفرد أيضًا بعد حرية العقيدة، حرية التملك وحرية الرأى، فبالنسبة للحرية الشخصية فقد كفل الإسلام لكل من يقيم على إقليم دولته العناصر الأساسية للحرية الشخصية كما يعرفها القانون الدستورى الحديث وهى حرية التنقل من مكان إلى آخر وحق الأمن الذى يشمل شخص الفرد وما له وأخيرًا حرية السكن والمأوى[2].

وقد كفل الإسلام أيضًا حرية التملك وأحاطها بهالة من التقديس وحرم الاعتداء عليها. وقد كفل الإسلام أيضًا للفرد حرية الرأى بل وجعل إبداء الرأى واجبًا على الفرد لاحقًا له فحسب، والنصوص القرآنية والأحاديث النبوية متعددة فى هذا الصدد. وحسبنا أن نذكر قوله تعالى: " ادْعُ إِلِى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ" ، وقول رسول الله: «أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر». غير أن هذه الحرية لابد وأن تكون فى إطار النقد فلا تخرج منه إلى القذف أو السب أو الدعوة إلى الفتنة[3].

وهذه الحريات التى جعلها الإسلام حقًّا للمواطن قد فاقت كل ما قامت عليه المبادئ الديمقراطية المعاصرة، فقد قامت الثورة الفرنسية والثورة الأمريكية على مبادئ ثلاثة هي الدفاع عن حرية الفرد فى إبداء الرأى وحريته فى الملكية وحرية العقيدة، تلك المبادئ التى قررها فلاسفة التنوير ودعاته جون لوك وفولتير وروسو ومونتسكيو وكانت سببًا مباشرًا لهاتين الثورتين وهى المبادئ التى تضمنتها وثيقة الاستقلال الأمريكية في عام 1776، وهى المبادئ التى قامت عليها وثيقة حقوق الإنسان فى هيئة الأمم المتحدة، أقول إن مبادئ الإسلام قد فاقت هذه المبادئ لأنها ـ كما رأينا ـ جعلت إبداء الرأى واجبًا وفرضًا دينيًا على المواطن لا مجرد حق له فقط.

---

(1) د. إبراهيم دسوقى أباظة ود. عبد العزيز الغنام، نفس المرجع السابق، ص 148.

(2) نفسه.

(3) نفسه.

وقد نظم الإسلام أيضًا بالقوانين الجزئية الملكية وكيفية توريثها والحفاظ عليها وتنميتها بالطرق المشروعة. أما عن حرية العقيدة فلم ترق هذه النظم أيضًا إلى ما قرره الإسلام ففى ظله تعيش كل الديانات بلا اضطهاد وبلا إيذاء، بل ويدعو الإسلام إلى احترام مقدسات أصحاب هذه الديانات وممتلكاتهم والدفاع عنها كما يدافع المسلم عن ممتلكاته ومقدساته، على عكس ما نرى اليوم فى ظل النظم التى تدعى الديمقراطية وهى أبعد ما تكون عن تطبيق أبسط مبادئها؛ فكثيرًا ما نسمع ونرى المهاجرين الفارين من ظلم وتعسف النظام الاشتراكى الماركسى وكانوا من دعاته المخلصين، وأمام أعيننا فى جمهوريات سوفيتية كثرة الاضطهاد الذى يلقاه المتدينون من النظام الشيوعى. وإذا كان ذلك فيما سبق قبل انهيار الشيوعية فإنه لا يزال الناس يعانون من صور الاضطهاد الدينى فى الدول الشيوعية السابقة رغم زوال النظام الشيوعى ذاته فى أوروبا الشرقية.

وكثيرًا ما نجد النظم الرأسمالية التى تدعى الإيمان بالديمقراطية وحرية الشعوب، تعتدى على الشعوب النامية وتبدد ثرواتها وتلتهم كل خيراتها فلا تتركها إلا وهى ضامنة أنها قد ربطت هذه الشعوب فى عجلتها الاقتصادية فلا تستطيع هذه الشعوب التحرك إلا فى فلكها لاعتمادها على ما تعطيه لها تلك الدول من منتجات بأغلى الأسعار وقروض بأفدح الفوائد.

وكما أن للفرد فى النظام السياسى الإسلامى حقوق فإن عليه واجبات أيضًا لعل أهمها واجب الطاعة، وواجب الجهاد، وواجب أداء الفرائض المالية.

فواجب الطاعة يلزم الفرد فى الدولة الإسلامية أن ينصاع لأوامر الحاكم ونواهيه حتى ولو كان من الأقلية التى رفضت مبايعته، فما دامت الأغلبية، قد أصدرت قرارها بالمبايعة فلا بد أن يعتبر هذا القرار ملزمًا لجميع أفراد المجتمع، وفى ذلك يقول رسول الله ﷺ «من فارق الجماعة شبرًا فقد خلع الإسلام عن عنقه»[1].

ولقد استوجب الإسلام على المسلم الجهاد فى سبيل الله، والجهاد المقصود هنا

---

(1) د. إبراهيم دسوقى أباظة ود. عبد العزيز الغنام، نفس المرجع السابق، ص 150.

هـو بـذل الطاقـة ضـد قـوى الشـر والعـدوان فمقاومـة المسـلم لشـهواته جهـاد، والدفـاع ضـد العـدوان علـى ديـار المسـلمين وأرواحهـم جهـاد[1].

والإسـلام لا يسـمح إطلاقًـا ـ علـى نقيـض مـا يذهـب إليـه خصومـه ـ بشـن حـروب عدوانيـة علـى الغيـر وفـى ذلـك يقـول اللـه سـبحانه وتعالـى: " وَقَاتِلُـواْ فِـي سَـبِيلِ اللــهِ الَّذِيـنَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلاَ تَعْتَـدُواْ إِنَّ اللــهَ لاَ يُحِـبِّ الْمُعْتَدِينَ" [2].

وقـد أقـر الإسـلام الحريـة الاقتصاديـة للفـرد، فـلا قيـود علـى العمـل الفـردى طالمـا أن الأفـراد ملتزمـون بـأداء واجباتهـم الاجتماعيـة والتزاماتهـم الدينيـة، إذ علـى الفـرد أيضًـا واجـب الإسـهام المالـى فـى نفقـات الدولـة، فالحكومـة الشـرعية لهـا مطلـق الحـق فـى فـرض مـا تـراه مـن ضرائـب (وأهمهـا الـزكاة) والالتزامـات الاقتصاديـة الأخـرى علـى رعاياهـا ولهـا حـق جبايتهـا جبـرًا لمجابهـة التزاماتهـا قبـل مواطنيهـا، وعليهـا أن تتوخـى العدالـة فـى هـذا الشـأن فالجبايـة يجـب أن تكـون بقـدر الكفايـة أى مـا يفـى بحاجـة الدولـة كمـا أنهـا يجـب أن تتناسـب مـع إمكانيـات كل فـرد وطاقاتـه فـلا يرهـق بـأداء الـزكاة مـن لا قبـل لـه بدفعهـا. ومـا مـن شـك أن فـى ذلـك تطبيـق لفكـرة التضامـن الاجتماعـى التـى تسـتلزم ضـرورة وجـود عدالـة توزيعيـة فـى تقسـيم الأعبـاء العامـة[3].

---

(1) نفسه.

(2) نفسه.

(3) نفسه، ص 151.

الفصل الثانى

الفارابى
رائد الفكر السياسى الإسلامى

تمهيد

لعل أبرز ما يميز الفكر السياسى الإسلامى ـ كما أوضحنا فيما سبق ـ هو انطباعه بطابع فريد يميزه عن الأفكار السياسية ا لسابقة على ظهور الإسلام وإن كان قد تأثر بها إلى حد يتفاوت تقديره باختلاف العصور.

ولقد كان الفارابى ـ على حد تعبير د. محسن مهدى ـ هو أول فيلسوف يحاول إقامة التوافق أو الانسجام بين الفلسفة السياسية الكلاسيكية القديمة وبين الإسلام كدين أوحى به إلى النبى محمد ﷺ متضمنًا قانونًا سماويًا مقدسًا[1].

وعلى أى حال فعلينا أن نقرر ومنذ البداية أن الفلاسفة المسلمين قد تأثروا دون شك بالفلسفة اليونانية وخاصة فلسفة أفلاطون لأن مؤلفاته الثلاثة «الجمهورية»، «السياسى»، «القوانين» قد نُقلت إلى اللغة العربية. وكان تأثيره بذلك أقوى من تأثير أرسطو الذى لا نجد دليلًا واحدًا على ترجمة كتابه السياسة إلى اللغة العربية، كما حدث بالنسبة لترجمة كتب أفلاطون، ولعل الفارابى كان أكثر الفلاسفة المسلمين تأثرًا بأفلاطون فى فلسفته السياسية كما سنرى، ويجدر بنا قبل أن نتحدث عن أجزاء فلسفته السياسية أن نتعرف على حياة ونشأة هذا المفكر الكبير لنعرف هل كان لنشأته وحياته تأثير ما على فلسفته السياسية؟

أولًا: نشأة وحياة الفارابى

هو أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان، ولد سنة 259هـ (872م) بولاية فاراب من

(1) انظر: Muhsin Mahdi: Al Farabi, in "History of Political Philosophy", P. 182.

بلاد الترك فاشتهر بنسبته إلى تلك الولاية جريًا على المتبع فى ذلك العصر، ولا نكاد نعرف شيئًا يقينيًا عن طفولته وشبابه. غير أنه يظهر من سيرته أنه عكف على دراسة طائفة من مواد العلوم والفلسفة واللغات وعلى الأخص التركية والعربية والفارسية واليونانية فى مسقط رأسه. ثم خرج من بلده وأخذ يتنقل فى البلاد الإسلامية حتى استقر به المقام فى العراق حيث أتم دراساته العلمية والفلسفية واللغوية على يد أساتذة متخصصين فى كل هذه العلوم، وبلغ فى معظمها درجة كبيرة من النبوغ وخاصة فى الفلسفة، فقد طبقت شهرته الأفاق فى الفلسفة حتى اعتبر أكبر الفلاسفة بعد أرسطو وأطلق عليه اسم «المُعلم الثانى» كما كان يطلق على أرسطو «المُعلم الأول». وبلغت شهرته فى إجادة كثير من اللغات الأجنبية درجة منقطعة النظير حتى لقد ذكر كثير من المؤرخين أنه كان يعرف سبعين لغة، ووصل فى إحاطته للغة العربية وهى ليست لغته الأصلية، أنه كان ينظم بها الشعر وقد روى له شعر كثير تغلب على معظمه أساليب الفلسفة والرياضيين، وكان نابغة عصره فى الموسيقى وألف فيها كتابًا قيمًا يسمى «الموسيقى الكبير»، وكان له معرفة واسعة بالطب بل ذكر بعض المؤرخين أنه زاول مهنة الطبيب عمليًا.

وقد كان مولعًا بالأسفار فى طلب العلم ونشره والإحاطة بشئون الجماعات فانتقل من العراق إلى الشام ثم رحل عنها إلى مصر وعاد مرة ثانية إلى الشام حيث اتصل بسيف الدولة الحمدانى الذى عرف له فضله وأكرم وفادته وعاش فى كنفه منقطعًا إلى التعليم والتأليف والدراسة حتى وافته منيته بدمشق عام 950م ـ 339هـ، وصلى عليه سيف الدولة نفسه فى خمسة عشر من خواصه ودفن بدمشق.

وقد آثر الفارابى حياة الزهد والتقشف فلم يتزوج ولم يقتن مالًا، وما كان يتناول من سيف الدولة إلا أربعة دراهم فضية فى اليوم ينفقها فيما يحتاجه من ضرورى العيش، وقد اكتفى بذلك قناعة منه. وكان فى استطاعته وهو الأثير عند الملك الجواد سيف الدولة بن حمدان، أن يكتنز الذهب والفضة ويقتنى الضياع.

وكان يؤثر العزلة والوحدة ليخلو إلى التأمل والتفكير، وكان طوال مدة مقامه

بدمشق لا يكون إلا عند مجتمع ماء أو مشتبك رياض، ويؤلف كتبه هناك يتناوبه المشتغلون عليه[1].

ثانيًا: مكانة الفارابى ومؤلفاته السياسية

يعتبر الفارابى أبو المفكرين السياسيين المسلمين وأكثرهم تأثرًا بفلسفة أفلاطون وأرسطو السياسية، فمنزلة الفارابى تعادل منزلة أفلاطون عند اليونان إذ قدم أهم محاولة للتوفيق بين الفلسفة، وبين ما ينبغى أن تكون عليه الحياة السياسية والدينية لكى تتحقق السعادة والحياة الصالحة الكاملة للبشر.

فقد اتفق الفارابى مع أفلاطون كثيرًا. ويبدو ذلك بوضوح إذا ما قارنا بين كتاب القوانين لأفلاطون وكتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، فكلاهما يبدأ فلسفته السياسية من قضية أساسية هى تأكيد وجود الله والعناية الإلهية، فقد عارض أفلاطون فى محاورة «القوانين» كل مذاهب الإلحاد وانتهى إلى أن النفس الكلية سابقة على وجود المادة. وكذلك يبدأ كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة بالبحث فى الموجود الأول وبيان صفاته وأنه لا شريك له ولا ضد له وفى نفى النقص عنه وفى أنه العلة فى صدور جميع الموجودات عنه[2].

وقد صاغ الفارابى عددًا وفيرًا من المؤلفات السياسية فاق بها كل ما عداه من فلاسفة المسلمين ولعل أهم هذه المؤلفات كتاب «آراء أهل المدينة الفاضلة» ورسالتا «تحصيل السعادة» و«السياسات المدنية» ومؤلف «الفصول المدنية» وقد

(1) اعتمدنا فى عرض حياة الفارابى على: د. على عبد الواحد وافى، فصول من آراء أهل المدينة الفاضلة «للفارابى» الطبعة الأولى 1950م، مطبعة الفكرة، ص 3 ـ 5.

وانظر عرضًا أكثر تفصيلًا لحياة الفارابى فى كتابنا: فلاسفة أيقظوا العالم، الفصل الخاص بالفارابى وأصالته السياسية.

(2) د. أميرة مطر، فى فلسفة السياسة، ص 61 ـ 62، ط 2، دار الثقافة للطباعة والنشر 1978م.

والجدير بالذكر هنا أن للفارابى تلخيصًا لهذه المحاورة فى كتابه «تلخيص نواميس أفلاطون». وقد نشر هذا الكتاب أخيرًا ضمن ما حققه د. عبد الرحمن بدوى فى كتابه المطبوع فى إيران «أفلاطون فى الإسلام».

اعتبر الفارابى بحق رائد الفلسفة السياسية الإسلامية إذ أنه أول مفكر إسلامى تناول موضوع السياسة بالبحث والتمحيص العميقين، ويلاحظ أن كل ما أطلقه الفارابى من تسميات كعلم السياسة والعلم المدنى والفلسفة المدنية إنما ينصب فى النهاية على معنى واحد وهو الفلسفة السياسية. لقد قسم الفارابى العلوم قسمين: قسم يقوم بتحصيل الأشياء الموجودة التى ليس للإنسان فعلها وهذه تسمى النظرية، والثانى يقوم بتحصيل معرفة الأشياء التى من شأنها القدرة على الإتيان بكل ما هو جميل وخير وهذه تسمى بالفلسفة العملية والفلسفة المدنية، وقد قسم الفارابى الفلسفة المدنية بدورها إلى قسمين: «الفلسفة الخلقية» و«الفلسفة السياسية» ويُعرف هذه الفلسفة الأخيرة بأنها معرفة بالأمور التى بها تحصل الأشياء الجميلة لأهل المدن والقدرة على تحصيلها لهم وحفظها عليهم، وأبرز ما يلاحظ على هذا التعريف هو المحتوى الخلقى الذى يغلب عليه والذى يؤدى بالسياسة إلى كونها فلسفة للأخلاق أكثر من كونها علمًا قائمًا بذاته[1].

والواضح لدارس فلسفة الفارابى أنها ذات طابع سياسى واضح ينفرد به دون غيره من فلاسفة الإسلام بحيث لا يمكن فهم هذه الفلسفة إن لم تدرس فى ضوء نزعتها السياسية الخاصة، فالسياسة هى أهم ما فى فلسفة الفارابى وهى النتيجة التى تنتهى إليها أجزاء فلسفته والغاية التى تؤدى إليها بطريقة طبيعية منطقية. ولشدة ارتباط السياسة بنواحى فلسفته الأخرى أصبحت السياسة عنده سياسة فلسفية كما أصبحت فلسفته سياسية كما كان أستاذه أفلاطون أيضًا، وليس أدل على ذلك من سيطرة المقولات والمثل والمعانى المجردة على كل من تفكيره السياسى واتجاهه الفلسفى سيطرة تكاد تكون واحدة وبنفس المقدار أيضًا، ففى كلا الحالين يغادر الفارابى عالم الواقع لينسج لنفسه عالمًا من الأفكار والمجردات لاتمت إلى عالمنا إلا بصلات واهنة، وفى بعض الأحيان لا تمت إليه بأى صلة، وما ذلك إلا لأن الفلسفة عنده وسيلة للسعادة ولا سعادة إلا سعادة العقل ولذة التفكير والتأمل[2].

(1) د. أميرة مطر، نفس المرجع السابق. ود. على عبد الواحد وافى: نفس المرجع السابق.

(2) د. محمد عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص 459.

غيـر أن تلـك النظريـات التأمليـة للفارابـى وبُعـده عـن الواقـع أحيانًـا لا يقلـل ممـا قدمـه مـن تحليـلات مسـتفيضة وشـيقة فاقـت مـا قدمـه أفلاطـون وأرسـطو لضـرورة الاجتمـاع البشـرى وأنـواع المجتمعـات البشـرية تحليـلًا اسـتقاه الفارابـى مـن الواقـع السياسـى والاجتماعـى الـذى عـاش فيـه كمـا سـيتضح لنـا.

ثالثًا: نظريته فى ضرورة الاجتماع البشرى

يقـول الفارابـى: «وكل واحـد مـن النـاس مفطـور علـى أنـه محتـاج فـى قوامـه وفـى أن يبلـغ أفضـل كمالاتـه إلـى أشـياء كثيـرة لا يمكنـه أن يقـوم بهـا كلهـا وحـده، بـل يحتـاج إلـى قـوم يقـوم لـه كل واحـد منهـم بشـىء ممـا يحتـاج إليـه. وكل واحـد بالنسـبة لـكل واحـد آخـر بهـذه الحـال».

يقـرر الفارابـى فـى عبارتـه السـابقة أن الإنسـان مدنـى بطبعـه، وأنـه محتـاج مـن الناحيتيـن الماديـة والمعنويـة إلـى أشـياء كثيـرة، ليـس فـى وسـعه أن يسـتقل بأدائهـا، وينفـرد فـى القيـام بهـا، بـل هـو محتـاج إلـى عمـل كل فـرد فـى مجتمعـه ولعلـه يشـير إلـى الناحيـة المعنويـة بقولـه «أفضـل كمالاتـه» وهـى السـعادة[1].

وهـذا التعبيـر الأخيـر تعبيـر فلسـفى مأخـوذ مـن مذهـب أفلاطـون وأرسـطو، إذ أن الكمـال المطلـق عندهمـا هـو السـعادة. والسـعادة أن يعبـد للإنسـان طريـق القيـام بالأمـور التـى تخصـه وهـى الأعمـال التـى تصـدر عـن فكـر ورويـة. وإنمـا كانـت السـعادة أفضـل الكمـالات، لأنهـا تتصـل بأفضـل القـوى الإنسـانية وهـى القـوة العاقلـة. فالفارابـى يريـد أن يقـرر أن السـعادة نفسـها لا ينالهـا الإنسـان إلا بالتعـاون، وخاصـة التعـاون الفكـرى والنـاس قاطبـة فـى حاجتهـم إلـى التعـاون سـواء[2].

فالاجتمـاع البشـرى عنـد الفارابـى إذن ظاهـرة طبيعيـة وليـس شـيئًا مصطنعًـا يقـوم علـى القهـر والقـوة كمـا قـال السوفسـطائيون مـن قبـل، والتعـاون الإرادى ـ لا الغريـزى ـ هـو أسـاس هـذا الاجتمـاع فهـو عنـد تشـبيهه المدينـة بنظـام البـدن يفـرق بيـن تعـاون الأعضـاء

(1) د. على عبد الواحد وافى، المرجع السابق، ص 13 ـ 14.

(2) نفسه.

وتعـاون البشـر، فيقـول: «غيـر أن الأعضـاء، أعضـاء البـدن طبيعيـة، والهيئـات التـى لهـا قـوى طبيعيـة. وأعضـاء المدينـة، وإن كانـوا طبيعيـن فـإن الهيئـات والملـكات التـى يفعلـون بهـا أفعالهـم للمدينـة ليسـت طبيعيـة بـل إراديـة»[1] فالتعـاون الحقيقـى عنـد الفارابـى لا يصـدر عـن عوامـل فطريـة طبيعيـة وإنمـا يصـدر عـن هيئـات وملـكات إراديـة.

أمـا عـن تقسـيم هـذه المجتمعـات عنـد الفارابـى فيقـول: «فمنهـا الكاملـة ومنهـا غيـر الكاملـة. والكاملـة ثـلاث: عظمـى، ووسـطى، وصغـرى، فالعظمـى اجتماعـات الجماعـة كلهـا فـى المعمـورة، والوسـطى اجتمـاع أمـة فـى جـزء مـن المعمـورة، والصغـرى اجتمـاع أهـل مدينـة فـى جـزء مـن مسـكن أمـة. وغيـر الكاملـة: اجتمـاع أهـل القريـة، واجتمـاع أهـل المحلـة، ثـم اجتمـاع فـى سـكة، ثـم اجتمـاع فـى منـزل. والمحلـة والقريـة همـا جميعًـا لأهـل المدينـة: إلا أن القريـة للمدينـة علـى أنهـا خادمـة للمدينـة، والمحلـة للمدينـة علـى أنهـا جزؤهـا، والسـكة جـزء المحلـة، والمنـزل جـزء السـكة، والمدينـة جـزء سـكن أمـة، والأمـة جـزء جملـة أهـل المعمـورة».

وهـذا التقسـيم الـذى قدمـه الفارابـى للمجتمعـات إلـى كاملـة وغيـر كاملـة يتضـح منـه دقـة الفارابـى ومراعاتـه للواقـع الـذى أخـذ عنـه هـذا التقسـيم، فهـو يـرى أن المجتمعـات الكاملـة هـى مـا يتحقـق فيهـا التعـاون الاجتماعـى بوجـه كامـل، ويقصـد بالمجتمعـات غيـر الكاملـة مـا لا تسـتطيع أن تكفـى نفسـها بنفسـها أو مـالا يتحقـق التعـاون الـذى ذكـره فيهـا بصـورة كاملـة.

والمجتمعـات الكاملـة ثلاثـة كمـا يقـرر الفارابـى: أعظـم وأوسـط وأصغـر، فالمجتمـع الأعظـم أى أكثرهـا كمـالًا، هـو انتظـام العالـم كلـه فـى مجتمـع واحـد تحـت سـلطة حكومـة واحـدة ورئيـس واحـد. والأوسـط، وهـو مـا يليـه كمـالًا، هـو اجتمـاع أمـة فـى جـزء مـن العالـم بحكومـة مسـتقلة. والأصغـر، وهـو أقلهـا جميعًـا فـى الكمـال، هـو اجتمـاع أهـل مدينـة فـى أمـة بحكومـة مسـتقلة كذلـك.

ويلاحـظ أن الاجتمـاع الأول الـذى ذكـره الفارابـى وجعلـه أكمـل المجتمعـات الكاملـة

(1) الفارابى، آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق د. ألبير نصرى نادر، بيروت 1959م، ص 198.

جميعًا لم يذكره أحد قبله، بل لم يخطر ببال فلاسفة اليونان الذين اغترف من فلسفتهم ونظرياتهم كأفلاطون وأرسطو، ولعل ذلك يرجع إلى تأثره بتعاليم دينه إذ أن الإسلام يهدف إلى إخضاع العالم كله لحكومة الخليفة. أما فلاسفة اليونان فلم يكن عندهم تلك الفكرة، بل إن أكبر مجتمع فكروا فيه ووقعت عليه مشاهداتهم كان المدينة أو الجمهورية[1].

ولم يذكره أحد بعد الفارابى من الفلاسفة إلا ماركس وفلاسفة اليوتوبيا الماركسية الذين يقولون بمرحلة قادمة بعد مراحل الاشتراكية وهى مرحلة الشيوعية الكاملة، تلك التى تتحقق فيها الشيوعية فى جميع أنحاء العالم فيعيش العالم كله بلا دولة وبلا حكومة مؤمنًا بالمبادئ الشيوعية الاقتصادية والسياسية والاجتماعية.

أما الاجتماع الثانى الأوسط من المجتمعات الكاملة الخاص باجتماع أمة فى جزء من المعمورة فلم يذكره أحد قبل الفارابى أيضًا وإن كان قد تحقق فى اجتماع الأمة الإسلامية بدولتها الكبرى وهو الآن يمثل أملًا من آمال الشعوب فى الأمة العربية، أن تتحد هذه الشعوب وتكوّن دولة واحدة ذات حكومة مستقلة كى تواجه تحديات هذا العصر بدولة الكبرى وأطماعها فى دول الأمة العربية، وإن كان هذا حلم قد حلم به الفارابى ونحلم نحن به الآن فقد يتحقق يومًا وتصبح الأمة العربية والإسلامية دولة كبرى لا تقل أهمية وتأثيرًا عن الدول الكبرى الأخرى.

أما المجتمعات غير الكاملة فيقسمها الفارابى أربعة أنواع: اجتماع أهل القرية، وهى مجتمع تابع للمدينة وخادم لها، واجتماع أهل المحلة، وهى جزء من المدينة وحى من أحيائها، واجتماع فى سكة، وهى جزء من المحلة، واجتماع فى منزل، وهو اجتماع أفراد الأسرة فى منزل واحد، وأنقص تلك المجتمعات فى نظره هو مجتمع الأسرة وأقل منه نقصًا مجتمع السكة، وأقلها جميعًا فى النقص وأدناها إلى المجتمعات الكاملة مجتمعا القرية والمحلة. وهاتان فى درجة واحدة، غير أن الثانية جزء من المدينة بينما الأولى خادمة وتابعة لها.

(1) د. على عبد الواحد وافى، نفسه، ص 16.

ويتطـرق بنـا الفارابـى إلـى الحديـث عـن المجتمعـات الكاملـة فقـط، غيـر أنـه أهمـل القسـمين الأوليـن مـن هـذه المجتمعـات وهمـا اجتمـاع العالـم واجتمـاع الأمـة، وقصّـر كلامـه علـى اجتمـاع المدينـة. ولعـل السـبب فـى ذلـك يرجـع إلـى مـا يأتـى:

أنـه رأى أن اجتمـاع العالـم علـى الصـورة التـى ذكرهـا هـو اجتمـاع مثالـى ولكنـه متعـذر التحقـق.

إن المدينـة هـى الخليـة الأولـى للمجتمعـات الكاملـة، فبصلاحهـا تصلـح هـذه المجتمعـات وبفسـادها يعترهـا الفسـاد، فالـكلام علـى الأمـور التـى يجـب أن تتوافـر فيهـا حتـى تكـون فاضلة، وهـو الـذى عـرض لـه الفارابـى فيمـا يلـى يعـد شـرحًا لدعائـم الفضـل فـى سـائر المجتمعـات الكاملـة[1].

رابعًا: نظريته فى المدينة الفاضلة

لمـا كانـت الغايـة القصـوى للإنسـان هـى التعـاون علـى نيـل السـعادة، فخيـر المـدن هـى المدينـة التـى يقصـد بالاجتمـاع فيهـا التعـاون علـى الأشـياء التـى بهـا السـعادة فـى الحقيقـة، وهـى المدينـة الفاضلـة، كمـا أن الاجتمـاع الـذى يتعـاون فيـه علـى نيـل السـعادة هـو الاجتمـاع الفاضـل، والأمـة التـى تتعـاون مدنهـا كلهـا علـى مـا تنـال بـه السـعادة هـى الأمـة الفاضلـة، وكذلـك المعمـورة الفاضلـة هـى التـى تتعـاون فيهـا الأمـم جميعًـا علـى بلـوغ السـعادة، وإذا كانـت المدينـة الفاضلـة عنـد الفارابـى هدفهـا إسـعاد الإنسـان، فمـا هـو نظـام هـذه المدينـة فيمـا يـرى الفارابـى؟

(أ) نظام المدينة الفاضلة:

يعتقـد الفارابـى فـى ضـرورة أن يطابـق نظـام المدينـة النظـام العضـوى والنظـام الكونـى حتـى تكـون مدينـة فاضلـة كاملـة.

1 ـ مطابقة النظام العضوى:

والمدينـة الفاضلـة تشـبه البـدن التـام الصحيـح الـذى تتعـاون أعضـاؤه كلهـا علـى

(1) د. على عبد الواحد وافى، نفسه، ص 16 ـ 17.

تتميم حياة الحيوان، وعلى حفظها عليه، وكما أن البدن: أعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى، وفيها عضو واحد رئيس هو القلب، وأعضاؤه تقرب مراتبها من ذلك الرئيس، وكل واحد منها جعلت فيه بالطبع قوة يفعل بها ابتغاء لما هو بالطبع غرض ذلك العضو الرئيس، وأعضاء أخرى فيها قوى تفعل أفعالها، على حسب أغراض هذه التى ليس بينها وبين الرئيس واسطة... ثم هكذا إلى أن تنتهى إلى أعضاء تخدم ولا ترؤس أصلًا، فكذلك المدينة أجزاؤها مختلفة الفطرة، متفاضلة الهيئات، وفيها إنسان هو رئيس، وآخر يقرب مرتبة من الرئيس، وفى كل واحد منها هيئة وملكة يفعل بها فعلًا يقتضى به ما هو مقصود ذلك الرئيس. ودون هؤلاء قوم يفعلون الأفعال على حسب أغراض هؤلاء... ثم هكذا تترتب أجزاء المدينة إلى أن تنتهى إلى آخر يفعلون أفعالها على حسب أغراضهم، فيكون هؤلاء هم الذين يخدمون، ويكونون فى أدنى المراتب[1].

والفارابى يبدو هنا متابعًا لأفلاطون فى بناء المجتمع الفاضل بحسب نظام الفرد فى الدولة، لكنه يستمد تصميمه كما رأينا من نظام الجسم العضوى، فى حين يستمده أفلاطون من قوى النفس[2].

2 ـ مخالفة النظام العضوى:

غير أن أعضاء البدن طبيعية، والهيئات التى لها قوى طبيعية، وأجزاء المدينة وإن كانوا طبيعيين، فإن الهيئات والملكات التى يفعلون بها أفعالهم للمدينة ليست طبيعية، بل إرادية، على أن أجزاء المدينة مفطورون بالطبع بفطر متفاضلة يصلح بها الإنسان لشىء دون شىء، غير أنهم ليسوا أجزاء للمدينة بالفطر التى لهم وحدها، بل بالملكات الإرادية التى تحصل لها، وهى الصناعات وما شاكلها. فالقوى التى هى لأعضاء البدن بالطبع فإن نظائرها فى أجزاء المدينة ملكات وهيئات إرادية[3].

---

(1) الفارابى، آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق د. ألبير نصرى، ص 100 ـ 101.

(2) د. كمال اليازجى، نصوص فلسفية ميسرة من تراث العرب الفكرى، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة 1968م، ص 76.

(3) الفارابى، نفسه، ص 101.

ويتضح لنا من النص السابق للفارابى أنه بعد أن شبه أجزاء المدينة بأعضاء الجسم، والرئيس بالقلب، استدرك فبين أعضاء البدن أمور طبيعية والقوى التى تهيئها لأداء أعمالها أمور فطرية طبيعية كذلك. على حين أن أفراد المدينة وإن كانوا طبيعيين، لأنهم من خلق الله، فإن القوى التى تهيئهم لأداء وظائفهم وملكات حذقهم لأعمالهم كل هذه الأمور إرادية وليست فطرية طبيعية، حقًا إنهم مزودون باستعدادات فطرية متفاوته تجعلهم متفاضلين فيما يصلحون لأدائه لغيرهم ولمدينتهم من أعمال. غير أن الواحد منهم لا يكون عضوًا فى المدينة بتلك الأمور الفطرية وحدها، بل على الأخص بحسب ما يكتسبه من أمور إرادية كالصناعات والحرف فالقوى الطبيعية الفطرية المودعة فى أجزاء البدن يقابلها فى أجزاء المدينة أو يقابل معظمها وأهمها فى أجزاء المدينة ملكات وهيئات مكتسبة إرادية[1].

3 ـ التدرج فى المراتب:

وكما أن العضو الرئيس فى البدن هو بالطبع أكمل أعضائه وأتمها فى نفسه، ودونه أعضاء أخرى رئيسة لما دونها، ورئاستها دون الأول.. كذلك رئيس المدينة هو أكمل أجزاء المدينة فيما يخصه.. ودونه قوم مرؤوسون منه، ويرأسون آخرين... وكما أن الأعضاء التى تقرب من العضو الرئيس تقوم فى الأفعال الطبيعية التى هى على حسب غرض الرئيس الأول بالطبع بما هو أشرف، وما هو دونها من الأعضاء يقوم فى الأفعال بما هو دون ذلك فى الشرف، إلى أن ينتهى إلى الأعضاء التى تقوم من الأفعال بأخسها، كذلك الأجزاء التى تقرب من الرئاسة من رئيس المدينة، تقوم من الأفعال الإدارية بما هو أشرف، ومن دونهم بما هو دون ذلك فى الشرف إلى أن ينتهى إلى الأجزاء التى تقوم من الأفعال بأخسها.

ويحاول الفارابى هنا أن يبين التدرج الوظيفى فى المدينة كما أن هناك تدرجًا فى مراتب أعضاء البدن بالنسبة لبعضها البعض فهو يريد بالعضو الرئيس هنا القلب، والمعنى المقصود أن القلب فى البدن يفوق بقية الأعضاء كمالًا وتمامًا، فهو أكملها فى نفسه أى من جهة خلقه وتركيب أجزائه. وهو أكملها فيما يختص به من الوظائف

(1) د. على عبد الواحد وافى، نفسه، ص 21 ـ 22.

والأعمال التى لا يشاركه فيها غيره من الأعضاء كدفع الدم إلى الجسم وتزويده به، فإنه يقوم بذلك كله، ويستأثر به دون بقية الأعضاء. فهو إذ يشارك غيره فى بعض وظائفه وصفاته لا يشاركه إلا فى أفضل هذه الوظائف والصفات، ويقع تحت رياسة القلب أعضاء أخرى أقل منه كمالًا وشرفًا. ولكنها أيضًا درجات ومراتب، فأسماها مرتبة يكون مرؤسًا للقلب مباشرة ورئيسًا لغيره. غير أن رياستها لما دونها تكون أنقص وأقل من رياسة العضو الأول (وهو القلب) لها، فتسند إليها أعمال هى فى الأهمية أدنى مما أسند إلى القلب، وتؤديها تحت سيطرة القلب، ولكنها أكمل وأشرف مما أسند إلى الأعضاء الأخرى التى تخضع لرياستها، وكذلك شأن المدينة الفاضلة، ففيها رئيس له من الصفات والوظائف والأعمال بالنسبة إلى غيره ما يشبه صفات القلب ووظائفه وأعماله بالنسبة لبقية الأعضاء فهو أكمل أفراد المدينة فى ذاته، وأكملهم فيما يستأثر به من صفات، وهو إذ يشارك غيره فى بعض صفاته وأعماله لا يشاركه إلا فى أفضل هذه الصفات والأعمال. وكما أن فى البدن أعضاء تخضع مباشرة للقلب وتتلقى أوامرها منه بدون واسطة، كذلك فى المدينة الفاضلة. فهناك أفراد يتصلون بالرئيس مباشرة ويتلقون منه الأوامر بدون واسطة، ويرأسون آخرين فى المرتبة الثانية.. وهكذا دواليك، ورياسة كل مرتبة لما دونها أنقص من رياسة المرتبة السابقة لها، وصفات الطبقة وأعمالها أقل كمالًا ورقيًّا من صفات الطبقة السابقة لها وأعمالها[1].

4 ـ مطابقة النظام الكونى:

وتلك أيضًا حال الموجودات، فإن السبب الأول نسبته إلى سائر الموجودات كنسبة ملك المدينة الفاضلة إلى سائر أجزائها، فإن البريئة من المادة تقرب من الأول، ودونها الأجسام السماوية، ودون الأجسام السماوية، الأجسام الهيولانية. وكل هذه تحتذى حذو السبب الأول، وتؤمه وتقتفيه... إلا أنها إنما تقتفى الغرض بمراتب: وذلك أن الأخص يقتفى غرض ما هو فوقه قليلًا، وذلك يقتفى غرض ما هو فوقه،

(1) الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة، نقلاً عن: كتاب د. كمال اليازجى «نصوص فلسفية ميسرة»، ص 77 ـ 78.

إلـى أن تنتهـى إلـى التـى ليـس بينهـا وبيـن الأول واسـطة أصـلًا، فعلـى هـذا الترتيـب تكـون الموجـودات كلهـا تقتفـى غـرض السـبب الأول.. وكذلـك تبتغـى أن تكـون المدينـة الفاضلـة، فـإن أجزاءهـا كلهـا ينبغـى أن تحتـذى بأفعالهـا حـذو مقصـد رئيسـها الأول علـى الترتيـب[1]، وهـذا يعنـى أن الفارابـى يريـد أن ينقـاد أعضـاء المدينـة الفاضلـة كل إلـى مـن فوقـه، إلـى أن يتـم الانقيـاد إلـى الرئيـس الأول وذلـك كمـا ينقـاد كل مـن الكائنـات إلـى مـا فوقـه مـن القـوى، إلـى أن يتـم الانقيـاد إلـى السـبب الأول.

أظـن أنـه قـد اتضـح لنـا مـن خـلال مـا قدمنـا عـن نظـام المدينـة الفاضلـة مـن ثنايـا نصـوص الفارابـى الأهميـة الخاصـة التـى يوليهـا لأهـم أعضـاء المدينـة قاطبـة وهـو الرئيـس؛ فقـد أفـرد فقـرات مطولـة ليبيـن لنـا فيهـا مكانـة هـذا الرئيـس بيـن أفـراد المدينـة. ويدلـل علـى هـذه المكانـة الخاصـة مـن خـلال النظـر فـى الجسـم الإنسـانى وتشـبيهه للرئيـس فـى المدينـة بالقلـب مـن أعضـاء البـدن. وكذلـك تشـبيهه للرئيـس فـى المدينـة بالسـبب الأول فـى النظـام الكونـى ووضعـه للتـدرج فـى المراتـب وبيانـه لعلـو مرتبـة الرئيـس عمـن عـداه مـن أفـراد المدينـة، وهـذا كلـه يجلعنـا نتسـاءل عـن مؤهـلات هـذا الرئيـس وصفـات ذلـك الحاكـم الـذى يعطيـه الفارابـى كل هـذه الأهميـة؟ وهـذا التسـاؤل ينقلنـا إلـى نظريـة أخـرى مـن نظريـات الفارابـى السياسـية وهـى نظريتـه عـن رئيـس المدينـة الفاضلـة وصفاتـه. وهـل يوجـد بديـل إذا لـم يوجـد مثـل هـذا الحاكـم ليحكـم المدينـة الفاضلـة؟

(ب) نظريته فى الحاكم الفيلسوف أو النبى:

تعـد نظريـة الحاكـم النبـى مـن أهـم نظريـات الفارابـى السياسـية رغـم أن الكثيريـن قـد ادعـوا أنهـا لا تختلـف عمـا قدمـه أفلاطـون فـى نظريتـه عـن الحاكـم الفيلسـوف إلا أننـا نسـتطيع القـول مـن خـلال مـا سـيتضح لنـا مـن نصـوص الفارابـى أنـه إذا كانـت نظريـة الفارابـى عـن الحاكـم لهـا مصدريـن همـا أفلاطـون وحاكمـه الفيلسـوف، والإسـلام بمـا قدمـه مـن مفهـوم للحاكـم النبـى أو الخليفـة، إلا أن الفارابـى قـد جـدد هـذه النظريـات مثبتًـا نوعًـا مـن المرونـة السياسـية والقـدرة علـى فهـم الواقـع الـذى أمامـه وصياغـة نظريـات

(1) الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة، نقلاً عن: كتاب د. كمال اليازجى «نصوص فلسفية ميسرة»، ص 77 ـ 78.

تتلاءم مع هذا الواقع على العكس من أفلاطون الذى كان فى نظريته عن الحاكم الفيلسوف سابحًا فى خيال لم يفيق منه إلا حينما حاول تطبيق ما آمن به فلم يجد إلا عزوفًا من الحكام ورفضًا من الشعب الذى طالب بإعدام أفلاطون لهدمه ما تعارفوا عليه من قيم ومبادئ.. وكل هذا يتضح من خلال النظر فى ما قدمه الفارابى فى آراء أهل المدينة الفاضلة، فماذا اشترط الفارابى من مؤهلات فى رئيس المدينة الفاضلة؟

1 ـ المؤهلات العقلية:

إن رئيس المدينة الفاضلة ليس يمكن أن يكون أى إنسان اتفق، لأن الرئاسة إنما تكون بشيئين: أحدهما أن يكون بالفطرة والطبع معدًا لها والثانى بالهيئة والملكة والإرادة وبالإضافة إلى ذلك لا يصلح لرياسة المدينة الفاضلة إلا من بلغ عقله المنفعل وبلغت قوته المتخيلة أقصى درجات الكمال. وبلوغ العقل المنفعل أقصى درجات الكمال يكون بامتزاجه بالعقل الفعال امتزاجًا يجعله يستحيل إلى عقل ويفيض عليه بالمعقولات كلها فيصبح بذلك حكيمًا وفيلسوفًا ومتعقلًا على التمام، وبلوغ قوته المتخيلة أقصى درجات الكمال يكون بتذكرها المعقولات والمثل التى سبق أن أدركتها النفس فى عالمها الأول قبل أن تتصل بالأجسام تذكرًا يفيض عليها به العقل الفعال عن طريق الإشراق فيكشف بذلك الحجاب عن صاحبها ويصبح فى مرتبة الأنبياء المصطفين[1].

2 ـ المؤهلات الروحية:

وإذا حدث ما سبق من قدرة رئيس المدينة بعقله المنفعل أن يستكمل كل المعقولات حتى لا يكون يخفى عليه منها شىء وصار عقلًا بالفعل، كان هذا الإنسان هو الذى يوحى إليه بتوسط العقل الفعال، فيكون ما يفيض من الله ـ تبارك وتعالى ـ إلى العقل الفعال، يفيضه العقل الفعال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد، ثم إلى قوته المتخيلة، فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيمًا فيلسوفًا، ومتعقلًا على التمام، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبيًا منذرًا بما سيكون... وهذا الإنسان

(1) الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة، نقلاً عن: كتاب د. كمال اليازجى «نصوص فلسفية ميسرة»، ص 80.

هو فى أكمل مراتب الإنسانية وفى أعلى درجات السعادة، وتكون نفسه كاملة بالعقل الفعال[1].

ومن هذه المؤهلات العقلية والروحية التى يريد الفارابى أن تتوافر فى الحاكم، يتضح لنا أنه يُعرف الحاكم بأنه القادر على الاتصال بالعقل الفعال (سواء بالعقل أو بالمخيلة)، المطلق السلطة فى التصرف فى أمور الدولة بحسب علمه ولا يجب أن يحد من سلطته شخص أو قانون لأنه مصدر كل تشريع وعلى الناس أن تستمد منه العلم والمعرفة.

وعندما يستعمل هذا الحاكم قوته المتخيلة فى الاتصال بالعقل الفعال يصبح نبيًا يتنبأ عارفًا بما سيقع فى المستقبل وما قد حدث.

أما إن اتصل العقل الفعال بواسطة عقله النظرى فإنه يسمى حكيمًا أو فيلسوفًا، فالحاكم الفيلسوف والنبى كلهم فى مستوى واحد، والنظام الذى يتوفر فيه وجود هذا الحاكم هو خير النظم وأفضلها.

ومن تكون له هذه المؤهلات فى نظر الفارابى يكون هو الرئيس الذى لا يرأسه إنسان آخر أصلًا، وهو الإمام، وهو الرئيس الأول للمدينة الفاضلة، وهو رئيس الأمة الفاضلة، ورئيس المعمورة من الأرض كلها، ويضيف الفارابى أنه لا يمكن أن تصير هذه الحالة إلا لمن اجتمعت فيه بالطبع اثنتا عشرة خصلة قد فطر عليها، وهذه الصفات الفطرية تنقسم خمسة أقسام؛ قسم منها يتعلق بالجسم، وقسم يتعلق بالعقل، وقسم يتعلق بالقدرة على الإبانة وبلاغة التعبير، وقسم يتعلق بحب التعلم وقسم يتعلق بالأخلاق.

أما ما يتعلق منها بالجسم فهو صفة واحدة:

1 ـ أن يكون تام الأعضاء قويها تؤاتيه على الأعمال التى شأنها أن تكون بها.

أما ما يتعلق منها بالعقل فهى ثلاث صفات:

(1) الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة، نقلاً عن: كتاب د. كمال اليازجى «نصوص فلسفية ميسرة»، ص 80.

2 ـ أن يكـون بالطبـع جيـد الفهـم والتصـور لـكل مـا يقـال لـه فيلقـاه بفهمـه علـى مـا يقصـد القائـل وعلـى حسـب الأمـر فـى نفسـه.

3 ـ أن يكون جيد الحفظ لما يراه ولما يسمعه ولما يدركه.

4 ـ أن يكـون جيـد الفطنـة ذكيًـا، إذا رأى الشـىء بأدنـى دليـل فطـن لـه علـى الجهـة التـى دل عليهـا الدليـل.

5 ـ أن يكون حسن العبارة يؤاتيه لسانه على إبانة كل ما يضمره إبانة تامة.

أما ما يتعلق منها بحب العلم والرغبة فى الاستزادة منه فهى صفة واحدة:

6 ـ أن يكـون محبًـا للعلـم والاسـتفادة، منقـادًا لـه، سـهل القبـول لا يؤلمـه تعـب التعلـم، ولا يؤذيـه الكـد الـذى ينالـه منـه.

أما ما يتعلق منها بالأخلاق فهى ست صفات ذكرها فى قوله:

7 ـ أن يكـون غيـر شـره علـى المأكـول والمشـروب والمنكـوح، متجنبًـا بالطبـع للّعـب، مبغضًـا للـذات الكائنـة عـن هذه.

8 ـ أن يكون محبًا للصدق وأهله مبغضًا للكذب وأهله.

9 ـ أن يكـون كبيـر النفـس محبًـا للكرامـة، تكبـر نفسـه بالطبـع عـن كل مـا يشـين مـن الأمور وتسـمو نفسـه بالطبـع إلـى الأرفـع منها.

10 ـ أن يكون الدرهم والدينار وسائر أغراض الدنيا هينة عنده.

11 ـ أن يكون بالطبع محبًا للعدل وأهله ومبغضًا للجور والظلم وأهلهما.

12 ـ أن يكـون قـوى العزيمـة علـى الشـىء الـذى يـرى أنـه ينبغـى أن يفعـل، جَسـورًا عليـه، غيـر خائـف ولا ضعيـف النفـس[1].

وهــذه الخصــال تذكرنــا بالصفــات التــى يضفيهــا أفلاطــون والرواقيــون علــى الحكيــم

(1) الفارابى: المدينة الفاضلة، ص 105 ـ 106، د. على عبد الواحد وافى، نفس المرجع السابق، ص 205.

وانظر كذلك: د. محمد عبد الرحمن مرحبا، نفس المرجع السابق، ص 465 ـ 466.

عندما يجعلونـه متحليًـا بجميـع الفضائـل، كمـا أن وصـف الفارابـى للرئيـس بالإمـام، ربمـا يشـير إلـى تأثـره بالشـيعة، فالشـروط والصفـات التـى يجـب أن يتصـف بهـا رئيـس المدينـة الفاضلـة هـى بعينهـا الصفـات التـى يصـف بهـا الشـيعة الإمـام[1].

ويلاحـظ الفارابـى أن اجتمـاع هـذه الخصـال كلهـا فـى شـخص واحـد أمـر عسـير أو نـادر، ولذلـك لا يوجـد مـن فطـر علـى هـذه الفطـرة إلا الواحـد بعـد الواحـد والأقـل مـن النـاس، فـإن وجـد مثـل هـذا الإنسـان كان هـو الرئيـس الفاضـل إذا حصلـت فيـه الشـرائط السـت المذكـورة بعـد وهـى شـرائط وصفـات مكتسـبة بالإضافـة إلـى الاثنتـى عشـرة صفـة الفطريـة السـابقة، وإن لـم يوجـد مثلـه فـى وقـت مـن الأوقـات أخـذت الشـرائع والسـنن التـى شـرعها هـذا الرئيـس الأول وأمثالـه وعهـد بالرياسـة إلـى الرئيـس الثانـى الـذى يخلـف الأول[2]، وهـو مـن اجتمعـت فيـه صفـات هـى:

1 ـ أن يكون حكيمًا.

2 ـ أن يكـون عالمًـا حافظًـا للشـرائع والسـنن والسـير التـى دبرهـا الأولـون للمدينـة، ومحتذيًا بأفعالـه حـذو تلـك بتمامها.

3 ـ أن يكـون لـه جـودة اسـتنباط فيمـا لـم يؤثـر عـن السـلف فيـه تشـريع، فيسـتنبط محتذيًا حـذو الأئمـة الأولين.

4 ـ أن يكـون لـه جـودة رويـة وقـوة اسـتنباط لمـا سـبيله أن يُعـرف مـن الأمـور والحـوادث الطارئـة، ويكـون متحريًـا فيمـا يسـتنبطه مـن ذلـك صـلاح حـال المدينـة.

5 ـ أن يكـون لـه جـودة إرشـاد بالقـول إلـى شـرائع الأوليـن والتـى اسـتنبطت بعدهـم ممـا احتـذى فيـه حذوهـم.

6 ـ أن يكون له جودة ثبات ببدنه فى مباشرة أعمال الحرب[3].

---

(1) عبد الله نعمة، فلاسفة الشيعة، بيروت، دار مكتبة الحياة، ص 512.

نقلًا عن د. محمد عبد الرحمن مرحبا: نفس المرجع السابق، ص 466.

(2) د. محمد مرحبا: نفس المرجع السابق، ص 466.

(3) الفارابى: المدينة الفاضلة، نقلاً عن: د. مرحبا: نفس المرجع السابق، ص 466 ـ 467.

وإذا كان الفارابى مقلدًا فيما أوجب على الرئيس الأول من صفات وخصال فيمكننا القول إنه كان مبتكرًا فيما اشترطه فى رئيسه الثانى من شروط تجمع بين الفلسفة والدين.. ويتجلى هذا الابتكار أيضًا فى فكرة المجلس الرئاسى التى ينادى بها الفارابى عند تعذر وجود إنسان تتوفر فيه هذه الصفات الستة[1].

3 ـ المجلس الرئاسى:

وتتضح لنا دعوة الفارابى إلى هذا المجلس من خلال قوله: «فإذا لم يوجد إنسان واحد اجتمعت فيه هذه الشرائط ولكن وجد اثنان، أحدهما حكيم والثانى فيه الشرائط الباقية، كانا هما رئيسين فى هذه المدينة، فإذا تفرقت هذه الخصال فى جماعة وكانت الحكمة فى واحد والشرط الثانى فى واحد، والثالث فى واحد، والرابع فى واحد، والخامس فى واحد، والسادس فى واحد، وكانوا متلائمين، كانوا هم الرؤساء الأفاضل، فمتى اتفق فى وقت ما إن لم تكن الحكمة جزء الرياسة وكانت فيها سائر الشرائط، بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك، وكان الرئيس القائم بأمر هذه المدينة ليس بملك، وكانت المدينة تعرض للهلاك، فإن لم يتفق أن يوجد حكيم تضاف الحكمة إليه لم تلبث المدينة بعد مدة أن تهلك»[2].

فالحكمة إذن شرط أساسى لكمال الرياسة، والحكيم هو الرئيس على الحقيقة مهما كان الأعضاء الذين يعملون معه وقد يقول قائل إن جعل الفارابى للحكمة هى الصفة الأساسية التى يجب أن تتوافر فى رئيس المدينة الفاضلة، يؤكد أنه ذهب إلى ما ذهب إليه أفلاطون فى جمهوريته، غير أننا إذا نظرنا إلى المقصود عند كل من الفيلسوفين لأدركنا الفرق الواضح بينهما؛ فالفارابى يفسر الحكمة بالاتحاد بالعقل الفعال عن طريق القوتين الناطقة والمتخيلة، على حين أن أفلاطون يرى أنها تتمثل فى تلك القدرة التى تتيح إدراك المعقولات المحضة والمعانى الكلية والمثل. وكلا التفسيرين يختلف عن الآخر اختلافًا غير يسير[3]، فصفة الحكمة عند الفارابى هى أهم

(1) د. مرحبا: نفسه، ص 467.

(2) الفارابى: المدينة الفاضلة، ص 107 ـ 108 نقلاً عن: د. مرحبا: نفس المرجع، ص 467.

(3) د. على عبد الواحد وافى، نفسه، ص 56.

ما يستقيم به أمر المدينة وأهم ما يجب توافره فى رئيسها، فإذا تعذر وجود الحكيم تعذر الحكم الفاضل، واستحالت المدينة الفاضلة إلى مضاداتها.

(جـ) التقسيم الطبقى لأهل المدينة الفاضلة:

ويقسم الفارابى طبقات المدينة بحسب درجتهم فى المعرفة. وعلى هذا الأساس يمكن أن تنقسم المدينة إلى ثلاث طبقات:

1 ـ حكماء المدينة الفاضلة الذين يعرفون الحقائق ببراهين وببصائر أنفسهم أى بالحدس والأدلة البرهانية.

2 ـ يليهم من يُعرفون هذه الأشياء بالأدلة العقلية التى يقدمها لهم هؤلاء الفلاسفة فهم أتباع لهم ويسيرون على تصديقهم.

3 ـ والباقون يُعرفونها بالمثالات التى تحاكيها أى التشبيهات.

فالتمايز بين الطبقات والطوائف هنا يرجع إلى هذا التفاوت فى درجات المعرفة، أما التقارب فيرجع إلى الاشتراك فى صفة ما غير أن أهل المدن الجاهلة والضالة أخذوا بمبدأ أن كل الأشياء متضادة فعلاقة الكائنات ببعضها علاقة قهر واستعباد فكل إنسان يتنافر مع كل إنسان ولا يأتلفان إلا عند الحاجة ومن هنا يتم الاجتماع عن طريق القهر[1]. وعلى كل حال فإن ذلك الاجتماع عن طريق القهر والاستعباد لا يكون إلا فى مضادات المدينة الفاضلة.

خامسًا: مضادات المدينة الفاضلة

قلنا: إن الرئاسة التى لا تكون الحكمة جزءًا منها تعرض المدينة للهلاك، ويتجلى ذلك فى قيام مدن فاسقة فاسدة شريرة فى الرأى والقول والعمل يسميها الفارابى مضادات المدينة الفاضلة ـ وهذه المضادات خمس هى: المدينة الجاهلة، والمدينة الفاسقة، والمدينة المبدلة والمدينة الضالة والنوابت.

(1) د. أميرة مطر، فى فلسفة السياسة، ص 68 ـ 69.

1 ـ المدينة الجاهلة:

وهـى التـى لـم يعـرف أهلهـا السـعادة ولا خطـرت ببالهـم إن أرشـدوا إليهـا لـم يقيموهـا ولـم يفقدوهـا، وإنمـا عرفـوا بصـور مظنونـة فـى الظاهـر أنهـا خيـرات، كاليسـار وسـلامة الأبـدان والتمتـع بالملـذات وتـرك الحبـل علـى الغـارب إلـخ. وأجسـام هـذه المدينـة كثيـرة ومقاصـد أهلهـا متعـددة فمنهـا المدينـة الضروريـة، ويقتصـر أهلهـا علـى الضـرورى ممـا بـه قـوام الأبـدان مـن المأكـول والمشـروب والملبـوس والمنكـوح.

ومنهـا المدينـة البدالـة، ويـرى أهلهـا السـعادة فـى بلـوغ اليسـار والثـروة دون أن ينتفعـوا بهـا فـى شـىء، فاليسـار هـو الغايـة فـى الحيـاة، ومنهـا مدينـة الخسـة والشـقوة، ورائـد أهلهـا التمتـع باللـذات مـن المأكـول والمشـروب والمنكـوح، وإيثـار الهـزل واللعـب.

ومنهـا مدينـة الكرامـة وأهلهـا يطمحـون إلـى الذكـر والمجـد والشـهرة والفخامـة والبهـاء، قـولًا وعمـلًا، ومنهـا مدينـة التغلـب، وأهلهـا يرغبـون فـى قهـر الآخريـن والبطـش بهـم ويكـون أكثـر همهـم اللـذة التـى تنالهـم مـن الغلبـة فقـط، ومنهـا أخيـرًا المدينـة الجماعيـة، وهـى التـى قصـد أهلهـا أن يكونـوا أحـرارًا، يعمـل كل واحـد منهـم مـا يشـاء فيتبعـون أهواءهـم ونـزوات نفوسـهم(1).

وملـوك المدينـة الجاهلـة بأقسـامها المختلفـة يديـر كل واحـد منهـم المدينـة التـى هـو مسـلط عليهـا وفـق أهوائـه وميولـه وأمـا أهلهـا فتبقـى أنفسـهم غيـر مسـتكملة وتظـل محتاجـة إلـى المـادة ضـرورة، إذ لـم يرسـم فيهـا شـىء مـن المعقـولات الأولـى أصـلًا، فـإذا بطلـت المـادة بطلـت نفوسـهم معهـا(2).

2 ـ المدينة الفاسقة:

وهـى التـى آراؤهـا هـى آراء أهـل المدينـة الفاضلـة، فهـى التـى تعلـم السـعادة واللـه عـز وجـل، والعقـل الفعـال، وكل شـىء سـبيله أن يعلمـه أهـل المدينـة الفاضلـة ويعتقدونـه،

(1) الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 109 ـ 110، نقلاً عن: د. مرحبا: نفس المرجع السابق، ص 470.

(2) الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 118، نقلاً عن: د. مرحبا، ص 471.

ولكن تكون أفعالها أفعال أهل المدن الجاهلة منهم كالمرائين والمنافقين من فئات الناس الذين يعلمون الحق ويعتقدونه، ولكنهم يتهاونون فى تحقيقه بالعمل[1].

3 ـ المدينة المبدلة:

كانت آراؤها وأفعالها فى القديم آراء المدينة الفاضلة وأفعالها. غير أنها تبدلت فدخلت فيها آراء فاسدة فاستحالت أفعالها إلى أفعال فاسدة ولذلك يهلكون وينحلون مثل أهل المدينة الجاهلة، أما ذلك الذى بدل عليهم الأمر وعدل بهم عن سبيل الحق إن كان من أهل المدينة الفاسقة، شقى هو وحده وبقى فى العذاب الدائم والكرب العظيم[2].

4 ـ المدينة الضالة:

كانت تقر بالسعادة بعد هذه الحياة الدنيا، ولكنها كفرت بذلك واعتقدت فى الله وفى الثوانى وفى العقل الفعال آراء فاسدة ويكون رئيسها الأول ممن أوهم أنه يوحى إليه من غير أن يكون كذلك، ويستعمل فى ذلك التمويه الخداع والغرور[3].

5 ـ النوابت:

ويسميهم (النوابت) فى كتابه (آراء أهل المدينة الفاضلة)، دون أن يتكلم عنهم، أما فى كتابه (السياسة المدنية) فيسميهم (النوابت فى المدينة الفاضلة) فإن النوابت فى المدن منزلتهم منزلة الشيلم فى الحنطة أو هم بمثابة الشوك النابت فيما بين الزروع أو سائر الحشائش غير النافعة والضارة بالزرع أو الغرس، وهم على أشكال متنوعة وصور متباينة، فمنهم البهيميون من الناس، وهم بالطبع ليسوا مدنيين ولا تكون لهم اجتماعات مدنية أصلًا، بل يكون بعضهم على مثال البهائم المستأنسة وبعضهم مثل البهائم الوحشية أمثال السباع، ولما كانوا كالبهائم فيجب أن نعاملهم معاملة البهائم. فمن كان منهم إنسيًا وينتفع به فى شىء من أعمال البدن ترك واستبعد واستعمل

(1) د. كمال اليازجى «نصوص فلسفية ميسرة»، هامش ص 84.

(2) الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 111 ـ 120.

(3) نفسه، ص 111. نقلاً عن: د. مرحبا، ص 472.

كما تستعمل البهيمة، ومن كان منهم لا ينتفع به أو كان ضارًا عمل به ما يعمل بسائر الحيوانات الضارة، وكذلك ينبغى أن يعمل بمن اتفق أن يكون من أولاد أهل المدن بهيميًا[1].

سادسًا: تقييم لفلسفة الفارابى السياسية

قلنا فى بداية الحديث عن هذا الفيلسوف الإسلامى الكبير إن السمة الغالبة على فلسفته هى السياسة فالآراء السياسية كانت شغل الفارابى الشاغل، فهو لم يدع فرصة تمر دون معالجة السياسة من مختلف نواحيها. وذلك رغم أنه لم يكن ممن تقلبوا فى المناصب السياسية أو خالطوا رجال السياسة ليقدم لنا مذهبًا ذا قيمة عملية. لقد كان رجل تفكير عميق واطلاع واسع فقد مثَّل الفارابى نسيجًا خاصًا به فقد تغذى بأفلاطون وأرسطو فتمثل منهما ما تمثل ولفظ ما لفظ، فاحتفظ بشخصيته وأبقى عليها، كما يفعل الكائن الحى سواء بسواء، فالفارابى ليس هو أفلاطون ولا أرسطو، إنه الفارابى فقط على حد تعبير الدكتور مرحبا[2]. إنه قد تغذى من الفلسفة اليونانية لأنها كانت تمثل ثقافة العصر والأداة لتحقيق أى علم مرموق، ونحن لا ننكر أخذ الفارابى الكثير عن أفلاطون وآرائه الاجتماعية، لكنه لم ينقله نقلًا فهو لم يحاول تحديد أشكال الحكومة كما فعل أفلاطون، ولم يذكر طريقة اختيار الرئيس ولا طريقة تثقيف أهل المدينة[3].

ولعلنا نلاحظ أن هنالك فروقًا كثيرة أخرى بين «جمهورية أفلاطون» و«مدينة» الفارابى «الفاضلة»، فجمهورية أفلاطون رئيسها فيلسوف وأما مدينة الفارابى فهو فيلسوف ونبى على اتصال بالعقل الفعال، ولم يجمع الفارابى هنا بين النبوة والفلسفة فى شخص رئيس مدينته إلا ليؤكد الوفاق بين النبوة والفلسفة وبالتالى بين الحكمة والشريعة، ومن أوجه الخلاف بين أفلاطون والفارابى فى هذه المسألة أيضًا أن أفلاطون يقول بشيوعية الملكية والنساء والأولاد فى محاورة الجمهورية أما الفارابى

(1) د. محمد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص 472.

(2) نفس المرجع السابق، ص 473.

(3) حنا الفاخورى، خليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، الجزء الثانى، دار المعارف بيروت، ص 152.

فيتجاهـل هـذا الـرأى تمامًـا لأنـه يتعـارض مـع تعاليـم الإسـلام. ثـم إن الرئيـس واحـد عنـد أفلاطـون، وأمـا الفارابـى فيقـول بمجلـس رئاسـى عنـد تعـذر وجـود الرئيـس الواحـد مما يوضـح مرونـة الفارابـى.

وفضـلًا عـن ذلـك فـإن تقسـيم أفلاطـون لطبقـات جمهوريتـه يقـوم علـى أسـاس قـوى النفس الثـلاث، بينمـا هـى عنـد الفارابـى تقـوم علـى أسـاس مراتـب أعضـاء البـدن بالنسـبة إلـى القلـب، وعلـى أسـاس مراتـب الموجـودات وفيضهـا عـن واجـب الوجـود. وعلـى أسـاس مـا يحصلـون مـن معــارف يقينية.

وأخيـرًا فـإن جمهوريـة أفلاطـون إنمـا هـى جمهوريـة جميـع مواطنيهـا مـن اليونـان الأحـرار ولا يدخـل فيهـا العبيـد إلا كأدوات لهـا. ولذلـك فهـى لا تخـرج عـن بـلاد اليونـان كيـلا ينضـم إليهـا البرابـرة، وأمـا مدينـة الفارابـى فإنهـا تتسـع حتـى تكـون دولـة عالميـة ومجتمعًـا أكبـر لا تتـم السـعادة إلا فيـه. ولذلـك كلـه يكـون مـن عـدم الإنصـاف الزعـم بـأن مدينـة الفارابـى صـورة لجمهوريـة أفلاطـون، إنهـا متأثـرة بهـا بـدون شـك، وهـذه طبيعـة الفكـر البشـرى، وتسلسـله فلابـد أن يتأثـر اللاحـق بالسـابق، ولكنهـا ليسـت إياهـا، فلـكل منهمـا شـخصيته المسـتقلة[1].

(1) د. محمد عبد الرحمن مرحبا، المرجع السابق، ص 168.

الفصل الثالث

فلسفة ابن خلدون السياسية

تمهيد

يعتبر ابن خلدون بحق قمة من القمم فى الفكر السياسى الإسلامى، فهو صاحب أسلوب وطريقة فى البحث فريدة، ويمكننا أن نطلق عليه من هذه الزاوية «أرسطو العرب»، ولعل أبرز ما يتميز به ابن خلدون هو إدخاله مبدأ العلمية الطبيعية فى دراسة الظواهر التاريخية والسياسية والاجتماعية، وحاول من خلال هذا المبدأ استخلاص القوانين الطبيعية التى تحكم قيام الدول وزوالها وحاول وضع الدولة فى إطارها العمرانى أو الحضارى، ويذكر رفاعة الطهطاوى فى كتابه «تلخيص الإبريز» أن العلماء أثناء وجوده بباريس وكان ذلك فى النصف الأول من القرن التاسع عشر يلقبون ابن خلدون «بمونتسيكو الشرق» ويلقبون مونتسيكو «ابن خلدون الفرنجى»[1]، ولا أدل على أهمية ابن خلدون فى الفكر العالمى، من وضعه لكثير من العلوم باعتراف الغربيين أنفسهم فقد أسس ما يسمى «بفلسفة التاريخ» التى لم يتحدث عنها أحد إلا فيكو بعده بأكثر من ثلاثمائة عام فله شرف التسمية بأنه مؤسس علم التاريخ وفلسفة التاريخ[2]، وهو أيضًا مؤسس علم الاجتماع والواضع الحقيقى لعلم الاقتصاد السياسى، وعلم النفس السياسى، وتأسيسه لهذه العلوم سيتضح لنا من خلال الدراسة لفلسفته السياسية، ولنتحدث عن المصدر الوحيد لفلسفته السياسية كتاب «المقدمة» بعد الحديث عن حياته.

أولًا: حياة ابن خلدون السياسية

ولد عبد الرحمن بن خلدون بتونس عام 732هـ/ 1332م، سليلًا لأسرة من

---

(1) د. إبراهيم أباظة، د. عبد العزيز الغنام، تاريخ الفكر السياسى، ص 157.

(2) ساطع الحصرى، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، طبعة موسعة، القاهرة 1953م، ص 175 ـ 176.

أعـرق الأسـر العربيـة اليمنيـة فـى حضرمـوت، وقـد بـدأ تعليمـه بمدينـة تونـس علـى كبـار العلمـاء والفقهـاء، ولمـا بلـغ عامـه الثامـن عشـر حدثـت حادثتـان خطيرتـان عاقتـاه عـن متابعـة دراسـته وكان لهمـا أثـر كبيـر فـى مجـرى حياتـه. أمـا أحدهمـا فحـادث الطاعـون الجـارف الـذى انتشـر سـنة 749هـ فـى معظـم أنحـاء بـلاد العالـم شـرقية وغربيـة وقـد كان هـذا الطاعـون نكبـة كبيـرة وصفهـا ابـن خلـدون بأنهـا «طـوت البسـاط بمـا فيـه» وكان مـن كوارثـه أن «ذهـب الأعيـان والصـدور وجميـع المشـيخة وهلـك أبـواه رحمهمـا اللـه علـى حـد عبارتـه»[1]. وأمـا الحـادث الآخـر فهـو هجـرة معظـم العلمـاء والأدبـاء الذيـن أفلتـوا مـن هـذا الوبـاء الجـارف مـن تونـس إلـى المغـرب الأقصـى سـنة 750هـ.

توقـف عـن الدراسـة وأخـذ يتطلـع إلـى تولـى الوظائـف العامـة، وكان أول وظيفـة تولاهـا لـدى حاكـم تونـس فـى تلـك الفتـرة هـى وضـع عبـارة «الحمـد للـه والشـكر للـه» بالقلـم الغليـظ فيمـا بيـن البسـملة ومـا بعدهـا مـن مخاطبـة أو مرسـوم، ثـم قبـل ابـن خلـدون منصبًـا آخـر علـى كـره منـه لـدى ملـك المغـرب الأقصـى إذ نظمـه فـى مجلسـه واسـتعمله فـى كتابتـه والتوقيـع بيـن يديـه، وقـد كـره هـذه الوظيفـة لأنهـا لا تليـق بـه إذ كان يطمـع فـى الـوزارة فاشـترك فـى الدسـائس والمؤامـرات السياسـية التـى انتهـت بـه إلـى السـجن مـرارًا، وتوالـت عليـه بعـد ذلـك الوظائـف فقـد كان كل الحـكام يخطبـون وده، فقضـى فتـرة فـى التنقـل بيـن المغـرب والأندلـس، يراقـب عـن كثـب كل الحـوادث السياسـية ويتعقـب سـيرها ومـا تنطـوى عليـه مـن ظواهـر وقوانيـن تخضـع للبحـث الاجتماعـى.

ومـا زال حظـه السياسـى مـن المناصـب بيـن مـد وجـزر ونجمـه بيـن تألـق وخبـو حتـى سـئم تكاليـف السياسـة، فهجـر المناصـب ومـال إلـى العزلـة فأقـام أربعـة أعـوام بالجزائـر بـلا عمـل. وكان يومئـذ فـى نحـو الخامسـة والأربعيـن مـن عمـره وقـد نضـج تفكيـره وآذن أن يؤتـى أكلـه، فبـدأ بكتابـة مؤلفـه التاريخـى العظيـم فكتـب المقدمـة أولًا واسـتغرق فـى كتابتهـا خمسـة أشـهر فقـط. ثـم أخـذ فـى إتمـام تاريخـه. ثـم رحـل إلـى تونـس، ثـم رحـل إلـى المشـرق العربـى فقصـد الإسـكندرية ومنهـا إلـى القاهـرة وانهـال عليـه طـلاب العلـم بهـا

(1) ابن خلدون، كتاب التعريف بابن خلدون ورحلته شرقًا وغربًا، عن د. محمد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص 765.

فجلس للتدريس بالجامع الأزهر، ثم ولاه السلطان الظاهر برقوق قضاء المالكية، فقام به لا تأخذه بالله لومة لائم ولا يرغبه عنه جاه ولا سطوة، فكثر الشغب حوله من كل جانب وأظلم الجو بينه وبين أهل الدولة. وكان قد بعث يستقدم أهله وولده من تونس فغرقت بهم السفينة، وذهب الموجود والسكن والمولود، فعظم المصاب والجزع، ورجح الزهد، وعزم على الخروج من المنصب والسلطان فرتع فيما كان راتعًا فيه من قبل عاكفًا على تدريس علم أو قراءة كتاب أو إعمال قلم من تدوين أو تأليف، ثم تلت بعد العزل ثلاث سنين، ثم قضى فريضة الحج وعاد للقاهرة فقوبل بنفس الحفاوة، وولى القضاء بمصر بعد ذلك مرارًا كما عزل مرارًا، وكان هذا العزل بدسائس أقرانه وحساده من العلماء والقضاة، فقد كان يعيش فى جو محموم من الدسائس والوشايات. ولما غزا تيمور لنك بلاد الشام، سافر هو مع السلطان وهناك تقرب من تيمور لنك وطمع فى أن ينال حظوة عنده فأكرم تيمور لنك وفادته، ثم أجازه وصرفه. فعاد إلى مصر مرة أخرى وظل فيها إلى أن أدركته الوفاة فى 808هـ/ 1406م بعد بلوغه الثامنة والسبعين من عمره[(1)].

ولقد رأى البعض من حياة ابن خلدون أنه كان متشائمًا وقارنوا بينه وبين أبى العلاء المعرى فى التشاؤم، ويقارن فريرو ابن خلدون بمكيافيللى ويرى أن حياته السياسية الجمة الاضطراب هى منشأ تشاؤمه، والحقيقة هى أن خلق ابن خلدون لم يتأثر لا بانحطاط الدولة العربية ولا بما اعترى حياته من اضطراب بل كان منذ بدء حياته حتى نهايتها أقرب إلى الابتهاج والثقة بنفسه وكان دائمًا يأمُل أن تكلل جهوده بالظفر رغم خيباته، قبل وفاته بخمسة أعوام يحاول نيل الحظوة لدى تيمور لنك؟ فلما لم ينجح عاد إلى القاهرة هادئًا ساخرًا منه ومن التتار جميعًا، وإننا نعتقد أن ابن خلدون كان قبل كل شىء سياسيًا وافر الحكمة والبراعة، على أنه لم يستخدم براعته السياسية لتأييد دولة أو أسرة كما استخدمها لمنفعته الشخصية، كانت تغلب عليه الأثرة وذلك واضح

(1) د. محمد عبد الرحمن مرحبا، المرجع السابق، ص 764 ـ 768، وانظر أيضًا د. طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ترجمة محمد عبد الله عنان ص 11 ـ 23.

ويمكنك أن تراجع ما كتبناه عن أطوار حياة ابن خلدون عمومًا فى كتابنا: فلاسفة أيقظوا العالم، الفصل الخاص بابن خلدون وفكرة العصبية.

فـى ترجمتـه وضوحـه فـى جميـع مؤلفاتـه. ومـن الممكـن جـدًّا أنـه لـم يكتـب ترجمتـه إلا حبًـا فـى التحـدث عـن نفسـه ورغبـة فـى الظهـور. فهـو أول كاتـب عربـى خصـص لتاريـخ حياتـه كتابًـا كامـلًا[1].

وإذا كان ابـن خلـدون قـد فشـل فـى أن يلعـب دورًا سياسـيًا خطيـرًا رغـم محاولاتـه الكثيـرة وتنقلاتـه فـى البـلاد العربيـة إلا أنـه علـى مـا يبـدو قـد أثـر أن يحقـق هـذا التأثيـر بوصفـه معلمًـا ومرشـدًا لحـكام هـذه الـدول التـى تنقـل بينهـا[2].

ثانيًا: مصادر فلسفته السياسية

ينسـب لابـن خلـدون عـدة كتـب لـم يصـل إلينـا منهـا سـوى أهمهـا «كتـاب العبـر وديـوان المبتـدأ والخبـر، فـى أيـام العـرب والعجـم والبربـر، ومـن عاصرهـم مـن ذوى السـلطان الأكبـر» بمقدمتـه وملحقـه فـى «التعريـف بابـن خلـدون» ويتألـف كتـاب «العبـر» مـن ثلاثـة أجـزاء.

الجـزء الأول: فـى العمـران وذكـر مـا يعـرض فيـه مـن العـوارض الذاتيـة مـن الملك والسـلطان والكسـب والمعـاش والصنايـع والعلـوم ومـا لذلـك مـن العلـل والأسـباب وهـذا الجـزء هـو المعـروف باسـم «مقدمـة ابـن خلـدون».

الجزء الثانى: فى أخبار العرب أجيالهم وأولهم منذ بدء الخليقة إلى هذا العهد.

الجـزء الثالـث: يتنـاول أخبـار البربـر ومواليهـم وأجيالهـم، ومـا كان بديـار المغـرب خاصـة مـن الملـوك والـدول.

والجـزء الأول أو (المقدمـة) مـن الأعمـال الكبـرى للفكـر الإنسـانى علـى مـر العصـور فهـى حـدث مهـم فـى عالـم التأليـف، جعـل ابـن خلـدون مـن رواد الفكـر العالمـى. إذ وضـع فيهـا الأسـس الأولـى لفلسـفة الحضـارة وعلـم التاريـخ وعلـم الاجتمـاع ـ كمـا سـبق وقلنـا ـ

(1) د. طه حسين، المرجع السابق، الترجمة العربية ص 23.

(2) Ibn Kaldun's Philosophy of History by Muhsin Mahdy, Chicago press, 1964, p. 126.

نقلًا عن: كتاب د. أميرة مطر، فى فلسفة السياسة، ص71.

ولذلك فقلما ظفر كتاب بعناية الباحثين فى العالم بمثل ما ظفرت به «المقدمة» فترجمت إلى عشرات اللغات وكتب عنها آلاف الفصول، وتوفرت على دراستها خير القرائح[1].

ثالثًا: أسلوب ابن خلدون فى «المقدمة»

ينقسم الكلام عن أسلوب ابن خلدون لقسمين اثنين: أسلوبه فى الديباجة، وأسلوبه فى سائر كتاباته، فهو لم يلتزم أسلوبًا واحدًا فى كتاباته كلها، بل لقد كان له أسلوب مسجع ركيك يعكس الأسلوب الذى كان سائدًا فى عصره ويظهر ذلك فى ديباجة «المقدمة» وأسلوب آخر سهل مرسل يظهر فى سائر كتاباته.

وإذا أردنا دراسة (مقدمة ابن خلدون) لابد لنا أن نفهم مبدئيًا مصطلحاته لنفهم آراءه ونظرياته.. من ذلك أنه يطلق كلمة (العمران) على الاجتماع الإنسانى و(علم العمران) على البحوث التى تدرس ظواهر هذا الاجتماع للكشف عن القوانين المسيرة لها. فعلم العمران إذن عند ابن خلدون هو علم الاجتماع فى اصطلاحنا اليوم[2]، وإن كانت التسمية الأولى أصح وأصدق على الموضوعات التى يدرسها الآن علم الاجتماع لأن الاجتماع ممكن أن يحدثه الحيوان أيضًا فى مجتمعاته، وإنما العمران لا يطلق إلا على المجتمع البشرى لأن الإنسان هو وحده الذى يستطيع العمران[3].

وكذلك قد يتوسع ابن خلدون فى كلمة (بدو) حتى تتناول أهل الريف من الفلاحين، كما يستعمل كلمة (التوحش) للسكنى فى الصحراء والتوغل فيها بعيدًا عن الحضارة، دون أن يقصد ما ينصرف إليه الذهن فى العادة من (الوحشية فى الطبع). و(العصبية) أيضًا لها فى مصطلح ابن خلدون معنى أخص من معناها المألوف إذ تدل عنده على القوة والمنعة الناشئتين من روابط القرابة بين أفراد العشيرة أو القبيلة، لكن أهم مصطلحات ابن خلدون وأكثرها تعقيدًا إنما هى كلمة (عرب)، فهو

(1) د. محمد عبد الرحمن مرحبا، المرجع السابق، ص 768 ـ 769.

(2) د. مرحبا، المرجع السابق، ص 771.

(3) قال ذلك المرحوم د. مصطفى الخشاب فى حديث إذاعى حول علم الاجتماع.

يستعمل هذه الكلمة استعمالات مختلفة لا تنحصر فى معنى واحد. فهو يستعملها غالبًا للدلالة على البدو والقبائل الرحل، ومن هنا اقترنت هذه الكلمة عنده بالتوحش والخراب والعبث والانتهاب والأمية، وقد يستعملها أيضًا ليقصد بها الحضر من العرب وحدهم، وقد يستعملها أخيرًا لتشمل البدو والمستقرين من العرب فى القرى والأمصار، وكثيرًا ما يلجأ إلى الوصف والتخصيص ليتضح مقصده. وبسبب هذا اللبس فى كلمة (عرب) وقعت أخطاء عظيمة فى فهم موقف ابن خلدون من العرب، حتى لقد ظنت به الظنون[1].

وإذا استثنينا هذه الحالات التى تضطرب فيها عبارة ابن خلدون وهى قليلة نسبيًا، ظل أسلوبه مع ذلك من الأساليب العلمية الرصينة التى تفيض ذوقًا لغويًا رفيعًا، ففى هذا الأسلوب ـ على هناته ـ من الغنى والعمق وقوة التدليل وترابط الفكر وحسن الأداء والتناسق ما يغرى بمتابعة المطالعة حتى آخر كلمة فيها[2]، فقد كان «العبر» بالفعل من أعظم الكتب العربية تبويبًا وتقسيمًا وتسلسلًا بالإضافة إلى قيمته العلمية، فلم يكن أرنولد توينبى A. Toynbee شيخ المؤرخين المعاصرين وفيلسوفهم مبالغًا حين قال فى كتابه (دراسة التاريخ): «إن ابن خلدون قد أنتج أعظم كتاب من نوعه أبدعه إنسان فى كل زمان ومكان».

ولننتقل الآن إلى دراسة نظريات ابن خلدون السياسية تاركين مبحثًا مهمًا قدمه ابن خلدون عن فلسفة التاريخ ومنهجه النقدى لأن لهذا مجال آخر يخص دارس فلسفة التاريخ[3] أكثر مما يخص الدhرسين لفكره السياسى.

رابعًا: مكانة علم السياسة عند ابن خلدون

كانت السياسة عند العرب حتى عصر ابن خلدون تنقسم إلى ثلاثة أقسام يمكن

(1) د. محمد عبد الرحمن مرحبا، نفس المرجع السابق، ص 771.

(2) نفسه، ص 771 ـ 772.

(3) يمكنك الرجوع إلى ما كتبناه عن فلسفة التاريخ عند ابن خلدون فى كتابنا: فلسفة التاريخ معناها ومذاهبها، صدرت الطبعة الأولى عن وكالة زووم برس للإعلام، القاهرة، 1995.

تسمية أولها بالخلقى وموضوعه تحديد العلائق بين السلطان والرعية، والثانى عملى ويحدد تصرف الحكومة نحو الأفراد فيما يتعلق بالمسائل العامة ويكون جزءًا من التشريع، والثالث نظرى ويختص بنظام الخلافة، وضرورتها وأساسها من الدين والعقل، ومختلف آراء المسلمين فى وراثة السلطة فى أسر الخلفاء، واحتمال وجود خليفتين، ويكون كل ذلك جزءًا من علم الكلام. وابن خلدون ليس فقط أول من استطاع أن يستخلص السياسة من الاعتبارات الدينية بل هو أول من استطاع كذلك أن يشرحها بطريقة أصح من الوجهة العلمية ولغاية ليست عملية من وجهة ما[1].

ولو أن ابن خلدون لم يزد على أن جعل السياسة موضوعًا لعلم نظرى لكان شأنه أقل بكثير من أرسطو وأفلاطون إذ لم يكن له رسوخهما من جهة، ولم يعرف من جهة أخرى إلا شكلًا واحدًا للحكومة، هو شكل الحكومة المطلقة الذى يختلف كثيرًا عن النظم اليونانية، والذى لا يحمل تشابهه وإطلاقه المحقق على مثل هذه المناقشات العميقة التى أنتجتها أنظمة المدن اليونانية، على أنه لا يريد أن يوضح كيف تنقلب الأرستقراطية إلى طغيان كما فعل أرسطو أو يشرح فكرة المثل الأعلى للجمهورية كما شرحها أفلاطون، فهو يرمى إلى غاية أوسع بكثير فيريد أن يشرح تاريخ الإنسانية بأوسع معانى الكلمة وفى هذا تتفوق فكرته الاجتماعية تفوقًا كبيرًا على فكرة أرسطو وأفلاطون ومن باب أولى على فكرة مؤرخى العصر القديم. بل إن طرافته ترجع بنوع خاص إلى أنه كان يجهل تمام الجهل نظريات اليونان والرومان السياسية بل تاريخ هذين الشعبين وتاريخ مدنهما، على أن مذهبه يشوبه كثير من آثار ذلك الجهل وذلك لأنه مضطر إلى أن يحصر خبرته فى دائرة معينة هى العالم الإسلامى[2]، وهذا ليس عيبًا لابن خلدون لأنه إنما يستقرئ واقعه ملتزمًا بالمنهج العلمى.

خامسًا: نظريته فى نشأة العمران البشرى

إن الاجتماع الإنسانى ضرورى «فالإنسان مدنى بالطبع» فالبشر لا يمكن حياتهم

(1) انظر: د. طه حسين: فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، الترجمة العربية، ص 55.

(2) د. طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، الترجمة العربية، ص 55 ـ 56.

ووجودهم إلا باجتماعهم وتعاونهم على تحصيل قوتهم وضروراتهم. وإذا اجتمعوا دعت الضرورة إلى المعاملة واقتضاء الحاجات، ومد كل واحد منهم يده إلى حاجته يأخذها من صاحبه، لما فى الطبيعة الحيوانية من الظلم والعدوان بعضهم على بعض، فيمانعه الآخر عنها بمقتضى الغضب والأنفة ومقتضى القوة البشرية فى ذلك، فيقع التنازع المفضى إلى المقاتلة وسفك الدماء وإزهاق الأرواح، وتكون النتيجة انقطاع النوع الإنسانى، وهو ما خصه البارى سبحانه وتعالى بالمحافظة وكتب له البقاء. لذلك يستحيل بقاء الناس فوضى دون حاكم يزع بعضهم عن بعض. وهذا الوازع يجب أن يكون واحدا منهم تكون له الغلبة والسلطان واليد القاهرة، حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان. وهذا معنى الملك. وهو خاصة الناس طبيعية لابد لهم منها. وقد يوجد فى بعض الحيوانات العجم كالنحل والجراد لما استقرئ فيها من الحكم والانقياد والاتباع لرئيس واحد من أشخاصها متميز عن سائرها فى خلقه وجثمانه، إلا أن ذلك موجود لغير الإنسان بمقتضى الفطرة والهداية، لا بمقتضى الفكرة والسياسة[1].

إن البشر لابد لهم من الحكم الوازع. ويعتقد بعض الفلاسفة أن ذلك الحكم يكون بشرع مفروض من عند الله يأتى به واحد من البشر، وأنه لابد أن يكون متميزًا عنهم بما يودع الله فيه من خواص هدايته ليقع التسليم له والقبول منه، حتى يتم الحكم فيهم وعليهم من غير إنكار ولا تزييف، وهذه الحقيقة فى نظر ابن خلدون غير برهانية، إذ الوجود وحقيقة البشر قد تتم من دون نبوة وشرع سماوى، بما يفرضه الحاكم لنفسه أو بالعصبية التى يقتدر بها على قهرهم وحملهم على جادته. فأهل الكتاب والمتبعون للأنبياء قليلون بالنسبة إلى المجوس الذين ليس لهم كتاب فإنهم أكثر أهل الأرض، ومع ذلك فقد كانت لهم الدول والآثار فضلًا عن الحياة[2]. وذلك يوضح أن ابن خلدون يمتاز عن معظم الفلاسفة والمتكلمين المسلمين بأنه لا يعتقد بأن النبوة ضرورية لتأسيس الحكومة فى حين أن هؤلاء يؤكدون أنه لا يتأتى قيام دولة ما

---

(1) ابن خلدون، المقدمة، تحقيق الدكتور على عبد الواحد وافى، أربعة مجلدات، القاهرة، 1953 ـ 1962م، ص 273 ـ 274.
نقلًا عن: د. مرحبا، نفس المرجع السابق، ص 798.

(2) نفس المرجع السابق، ص 798 ـ 799.

دون إرشـاد مـن اللـه فاللـه يبـدى إرادتـه بواسـطة نبـى يرسـله إلـى النـاس وأولئـك الرسـل هـم الذيـن يؤسسـون الحكومـات ويسـنون الشـرائع، والتاريـخ يؤيـد مـا ذهـب إليـه ابـن خلـدون فكثيـر مـن الشـعوب عاشـت دون أن تسـن شـرائعهم علـى أيـدى الرسـل[1].

سادسًا: نظريته فى أثر الإقليم على الدولة والسكان

يعـزو ابـن خلـدون إلـى الإقليـم تأثيـرًا خاصًـا، فهـو عنـده أسـاس مهـم لمختلـف الظواهـر الاجتماعيـة. فإلـى اختـلاف الإقليـم يرجـع فـى نظـره اختـلاف النـاس فـى كثيـر مـن صفاتهـم البدنيـة والخلقيـة، وإليهـا يعـود مـا يميـز المجتمعـات بعضهـا مـن بعـض فـى ألوانهـا ونشـاطها وشـجاعة وكثـرة عددهـا أو قلتـه ومـا فطـرت عليـه مـن الطبائـع باختـلاف مسـاكنها علـى سـطح الأرض مـن جبـل أو سـهل أو صحـراء، ومـن منطقـة بـاردة أو حـارة أو معتدلـة، ومـن منـزل خصـب إلـى وادٍ غيـر ذى زرع[2].

والمعمـور مـن الأرض إنمـا هـو وسـطها، لإفـراط الحـر فـى الجنـوب منـه والبـرد فى الشـمال. ولمـا كان الجانبـان مـن الجنـوب والشـمال متضاديـن فـى الحـر والبـرد، وجـب أن تتـدرج الكيفية مـن كليهمـا إلـى الوسـط، فيكـون معتـدلًا؛ فالإقليـم الرابـع أعـدل العمـران، و الـذى حافاتـه مـن الثالـث والخامـس أقـرب إلـى الاعتـدال، والثانـى والسـادس بعيـدان مـن الاعتـدال، والأول والسـابع أبعـد بكثيـر، فلهـذا كانـت العلـوم والصنائـع والمبانـى والملابـس والأقـوات والفواكـه، وجميـع مـا يتكـون فـى هـذه الأقاليـم الثلاثـة المتوسـطة مخصوصـة بالاعتـدال وسـكانها مـن البشـر أعـدل أجسـامًا وألوانًـا وأخلاقًـا وأديانًـا، حتـى النبـوات فإنمـا توجـد ـ فـى الأكثـر ـ فيهـا، ولـم نقـف علـى خبـر بعثـة فـى الأقاليـم الجنوبيـة ولا الشـمالية. وذلـك أن الأنبيـاء والرسـل إنمـا يختـص بهـم أكمـل النـوع فـى خلقهـم وأخلاقهـم، قـال تعالـى: " كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ " [3].

(1) د. طه حسين، نفس المرجع السابق، ص 69.

(2) د. مرحبا، نفس المرجع السابق، ص 799.

(3) د. كمال اليازجى، نصوص فلسفية ميسرة، عن مقدمة ابن خلدون، ص 382 ـ 383. وانظر أيضًا: د. مرحبا، نفس المرجع السابق، ص 801.

ويؤيد تاريخ الحضارة قول ابن خلدون بوجود علاقة وثيقة بين درجة الحرارة ودرجة العمران؛ فالحضارات العريقة كالحضارة المصرية والبابلية والفارسية واليونانية والرمانية والعربية إنما نشأت فى الأقاليم المعتدلة وما جاورها وهى التى يسميها ابن خلدون بالإقليم الثالث والرابع والخامس، وما ذلك إلا لأن سكانها أعدل أجسامًا وألوانًا وأخلاقًا وعقولًا وأديانًا، حتى أن النبوات إنما وجدت فيها كما يقول ابن خلدون. أما ما يذكره ابن خلدون من أن استفحال العمران فى الأقاليم المائلة إلى البرودة أكثر منه فى الأقاليم المائلة إلى الحرارة فهو أيضًا صحيح، وما ذلك إلا لأن الحرارة تسبب الخمول والكسل[1]. ونظرة بسيطة إلى أوروبا ببرودتها وحضارتها الآن وإلى جنوب أفريقيا بحرارته الشديدة وتخلفه، يعطينا صدق حديث ابن خلدون.

أما عن الأقاليم البعيدة عن الاعتدال مثل الأول والثانى والسادس والسابع فأهلها أبعد من الاعتدال فى جميع أحوالهم، فبناؤهم بالطين والقصب، وأقواتهم من الذرة والعشب، وملابسهم من أوراق الشجر يخصفونها عليهم أو من الجلود، وأكثرهم عرايا من اللباس وأخلاقهم مع ذلك قريبة من خلق الحيوانات العجم[2].

أما عن أحوالهم فى الديانة، فلا يعرفون نبوة ولا يدينون بشريعة إلا من كان قريبًا منهم من جانب الاعتدال وهو فى الأقل النادر، والحر يورث أيضًا الخفة والطيش والحمق وكثرة الطرب، ويضرب ابن خلدون مثلًا لذلك بالسودان القطر الشقيق فيقول: «إنهم مولعين بالرقص على كل توقيع»[3] والسبب فى ذلك أن للهواء تأثيرًا فى أخلاق البشر، فالحرارة مغشية للهواء والبخار، مخلخلة له زائدة فى كميته، ولهذا يجد المنتشى من الفرح والسرور ما لا يعبر عنه، ومن هنا طيشه وخفته. وهذا شبيه بالمتنعمين بالحمامات إذا تنفسوا فى هوائها واتصلت حرارة الهواء فى أرواحهم فتسخنت لذلك، حدث لهم فرح، وربما انبعث الكثير منهم بالغناء الناشئ عن

(1) د. مرحبا، نفس المرجع السابق، ص 800.

(2) نفسه، ص 802.

(3) ابن خلدون، المقدمة، ص 336. وانظر: د. مرحبا: نفس المرجع السابق، ص 802.

السرور، أما سكان التلول الباردة فإنهم متحفظون لا يظهرون مشاعرهم ويتميزون بالرصانة والرزانة وبُعد النظر والتدبر فى العواقب[1].

ويبين ابن خلدون أيضًا أثر الخصب على البدن وأحواله، حتى فى حال الدين والعبادة، فنجد المتقشفين من أهل البادية والحضر ممن يأخذ نفسه بالجوع والتجافى عن الملاذ أحسن دينًا وإقبالًا على العبادة من أهل الترف والخصب وللإقليم أثره أيضًا فى بياض البشرة أو سوادها.. وهذه هى مجمل آراء ابن خلدون فى تأثير الإقليم فى حياة البشر وكان فيها رائدًا لعلماء الغرب. فهو المصدر الأول والأصيل لجميع البحوث المتصلة بدراسة البيئة وظواهر المناخ دراسة علمية وآثارها فى حياة السكان ونظمهم السياسية والاجتماعية والأخلاقية والعقلية، ثم أعقبه فى أوروبا ابتداء من القرن الثامن عشر كثير من العلماء أولهم مونتسكيو فى كتابه «روح القوانين Esprit des lois» فقد اهتم بدراسة القوانين ونظم الحكم وعلاقتها بالإقليم والمناخ. وبالغ فى آثار البيئة الجغرافية فى أحوال العمران حتى لقد جعلها السبب الرئيسى فى اختلاف الأمم فى الشرائع والقوانين والعادات والتقاليد ومستوى الحضارة وشكل الحكومة والاقتصاد والحرب والأخلاق، وجاء بعد مونتسكيو كثيرون ساروا على نهجه وأمعنوا فى التعسف واغتصاب النتائج من هذه النظريات أمثال فريدريك راتزال F. Ratzel وجان برون J. Brunhes من أعلام مدرسة الجغرافيا البشرية. وإذا كان العلماء المعاصرون قد ثاروا على هذه الحتمية وطعنوا فيها فإن فضل السبق فى ذلك إنما يعود لابن خلدون، فهو لم يقتصر على عامل واحد هو عامل البيئة والإقليم يفسر به كل شىء بل أدخل فى حسابه عوامل أخرى كالدين والعصبية والظروف الاقتصادية والتربية والتعليم[2].

سابعًا: نظريته فى العصبية

وقبل أن نتحدث عن هذه النظرية التى تعد صلب نظريات ابن خلدون السياسية

---

(1) د. مرحبا، نفس المرجع السابق، ص 802 ـ 803.

(2) د. محمد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص 805 ـ 806.

وأساس وجهة نظره فى الحكم المطلق والدولة القوية، لابد أن نشير إلى ما يراه من فوارق بين أهل البدو والحضر. فأهل البدو عنده هم المنتحلون للمعاش الطبيعى من الفلاحة والغراسة والزراعة والقيام على الحيوان، وهم يعيشون فى القرى والأرياف لأنها متسع لما لا تتسع له الحواضر من المزارع والمسارح للحيوان وغير ذلك. وهم فى معاشهم إنما يقتصرون على الضرورات من الأقوات والمعاش والمساكن وسائر الأحوال بالمقدار الذى يحفظ الحياة.. والبدو أبعد الناس عن اختلاط النسب وفساده. فهم قد تعودوا على الفقر والشظف وأصبح لهم منه خشونة وجبلة خاصة، ولذلك لا ينزع إليهم أحد من الأمم ليساهم فى حالهم ولا يأنس بهم الناس. بل لو وجد واحد منهم السبيل إلى الفرار من حاله وأمكنه ذلك لما تركه، فيؤمن عليهم لأجل ذلك من اختلاط أنسابهم وفسادها[1].

وأهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر الذين تلوثت نفوسهم بفنون الملاذ وعوائد الترف والإقبال على الدنيا. وأهل البدو وإن كانوا مقبلين على الدنيا فإنما ينحصر ذلك فى المقدار الضرورى، لا فى الترف ولا فى شىء من أسباب الشهوات ودواعيها[2]. وكذلك أهل البدو أقرب إلى الشجاعة من أهل الحضر لأن أهل الحضر ألقوا جنوبهم على مهاد الراحة والدعة، وانغمسوا فى النعيم والترف، ووكلوا أمر المدافعة عن أموالهم وأنفسهم إلى واليهم ومن تولى حراستهم فهم آمنون مطمئنون قد ألقوا السلاح وتوالت على ذلك منهم الأجيال وتنزلوا منزلة النساء والولدان. أما أهل البدو فإنهم لتفردهم عن الأسوار والأبواب، قائمون بالمدافعة عن أنفسهم لا يكلونها إلى سواهم ولا يثقون فيها بغيرهم. وهكذا صار لهم البأس خلقًا والشجاعة سجية، يرجعون إليها متى دعاهم داع أو استنفرهم صارخ[3].

(أ) تعريف العصبية:

وكلما كان الجيل أعرق فى البداوة وأكثر توحشًا كان أقرب إلى التغلب على سواه

(1) ابن خلدون، المقدمة، ص 425. نقلاً عن د. مرحبا، ص 807 ـ 808.

(2) نفسه، 414 ـ 415. نقلاً عن: نفس المرجع، ص 808.

(3) نفس المصدر السابق، ص 418 ـ 419. نقلاً عن: د. مرحبا، نفس المرجع، ص 808.

إذا تقارب فى العدد وتكافأ فى القوة والذى يحدد هذه القوة إنما هى العصبية فالدفاع لا يصدق إلا إذا كان القائمون به أهل عصبية وأهل نسب واحد، لأنهم بذلك تشتد شوكتهم ويخشى جانبهم إذ نعرة كل واحد على نسبه وعصبيته أهم، وما جعل الله فى قلوبهم من الشفقة والنعرة على ذوى أرحامهم قوى فى الطبائع البشرية وبها يكون التعاضد والتناصر، وتعظم رهبة العدو لهم، فالعدوان لا يتوهم على أحد مع وجود العصبية له[1].

هذا وكل أمر يحمل الناس عليه من نبوة أو إقامة ملك أو دعوة، لابد فيه من العصبية. إذ بلوغ الغرض من ذلك كله إنما يتم بالقتال عليه، لما فى طبائع البشر من الاستعصاء، والقتال لابد فيه من العصبية. وهناك نوعان من العصبية، خاصة وعامة، فكل حى أو بطن من القبائل وإن كانوا عصابة واحدة لنسبهم العام فبينهم أيضًا عصبيات أخرى لأنساب خاصة هى أشد التحامًا من النسب العام لهم. والنعرة تقع سواء من أهل النسب الخاص أو من أهل النسب العام، إلا أنها فى النسب الخاص أشد لقرب اللحمة[2].

والعصبيات الخاصة ليست على درجة واحدة من القوة، ففيها العصبية الضعيفة والعصبية القوية والعصبية الأقوى فالأقوى. ولما كانت السياسة لا تتم إلا بالغلب، والغلب إنما يكون بالعصبية، فقد وجب أن تنحصر الرياسة فى العصبية الأقوى وتتم لأهلها، ولا تزال الرياسة فيهم ما داموا أقوياء، لأن كل عصبية منهم إذا أحست بغلب عصبية الرئيس لهم أقروا بالإذعان والاتباع[3].

(ب) تطور العصبية وأدوارها:

والعصبية لا تدوم على وتيرة واحدة من القوة والمنعة، بل هى تتبع الحسب قوة وضعفًا وتدوم بدوامه، إنها كائنة فاسدة ككل شىء فى العالم العنصرى، فالعلوم تنشأ ثم تدرس، وكذلك الصنائع وأمثالها، وكذلك الحسب أيضًا وبالتالى العصبية فإن

---

(1) نفسه، ص 423، نقلاً عن: نفس المرجع، ص 809.

(2) نفسه، ص 423، نقلاً عن: نفس المرجع، ص 809.

(3) ابن خلدون، نفس المصدر، ص 428، نقلاً عن: نفس المرجع، ص 809.

نهايتها فى أربعة آباء، وذلك أن بانى المجد عالم بما عاناه فى بنائه ومحافظ على الخلال التى هى أسباب كونه وبقائه وابنه من بعده مباشر لأبيه قد سمع منه ذلك وأخذه عنه، إلا أنه مقصر فى ذلك تقصير السامع بالشىء عن المعانى له. ثم إذا جاء الثالث كان حظه الاقتفاء والتقليد خاصة. فقصر عن الثانى تقصير المقلد عن المجتهد[1].

ثم إذا جاء الرابع قصر عن طريقهم جملة وأضاع الخلال الحافظة لبناء مجدهم واحتقرها، وتوهم أن ذلك البنيان لم يكن بمعاناة ولا تكلف، وإنما هو أمر وجب لهم منذ أول النشأة بمجرد انتسابهم وليس بعصابة ولا بخلال، لما يرى من التجلة بين الناس، ولا يعلم كيف كان حدوثها، ولا سببها، ويتوهم أنه النسب فقط، فيربأ بنفسه عن أهل عصبيته ويرى الفضل له عليهم وثوقًا بما فيه من استتباعهم وجهلًا بما أوجب ذلك الاستتباع من الخلال التى منها التواضع لهم والأخذ بمجامع قلوبهم، وهكذا يحتقرهم فينفضون عنه ويحتقرونه بدورهم وينضمون إلى سواه بعد الوثوق بما يرضونه من خلاله. فتنمو فروع هذا وتذوى فروع الأول وينهدم بناء بيته[2].

واشتراط الأربعة فى الأحساب إنما هو فى الغالب وإلا فقد يندثر البيت من دون الأربعة ويتلاشى وينهدم، وقد يتصل أمرها إلى الخامس والسادس، إلا أنه فى انحطاط وذهاب لكن الغالب أربعة أجيال، بان، ومباشر له، ومقلد، وهادم[3].

(جـ) العصبية أساس الملك:

والعصبية خاصة جوهرية ـ كما رأينا ـ للقبيلة البدوية وهى فى الوقت ذاته قاعدة نظامها ومصدر تقدمها، بيد أنها لا تكفى وحدها لأن تدفع القبيلة إلى نهاية تطورها الطبيعى، إذ لابد من صفة أخرى هى شرط ثانوى ولكنه ضرورى لتصل بالقبيلة إلى الملك. وبدون هذا الشرط تصبح العصبية كما يقول ابن خلدون «كشخص مقطوع الأعضاء»، تلك الصفة هى الفضيلة (الخلال) التى يرى أنها ضرورية

(1) ابن خلدون، نفس المصدر، ص 435 ـ 436، نقلاً عن: نفس المرجع، ص 810.

(2) ابن خلدون، نفس المصدر، ص 435 ـ 436، نقلاً عن: نفس المرجع، ص 810.

(3) ابن خلدون، نفس المصدر، ص 436 ـ 437، نقلاً عن: نفس المرجع، ص 810.

لمن يطمح إلى نيل الملك. وليست الفضيلة ضرورية للرئيس وحده بل ضرورية لبقاء القبيلة، وتقدمها، ولكنه لا يفرق مثلا مثل مونتسكيو بين الفضيلة السياسية والفضيلة بصفة عامة، فالفضيلة السياسية عنده ليست إلا الصفات التى ذكرتها كتب الأخلاق، فيجب على من يطمح إلى الملك أن يكون عادلًا يجل العلماء ورجال الدين، ولم يستطع ابن خلدون أن يلاحظ ـ نتيجة لتمسكه بنظام العصبية ـ أكثر من شكلين سياسيين هما نظام القبيلة، ونظام الملكية المطلقة ولم يصل مثل مونتسكيو أن يجيز الخلال المختلفة التى تلزم الحكومات المختلفة، ولم يقنع بأن يقرر بواسطة التجربة ضرورة اتصاف الرئيس بالفضيلة بل يعتمد أيضًا فى ذلك على براهين عقلية مستمدة من القرآن أو من النظر الفلسفى فيقول: إن الملك هو الخاصة المميزة للمجتمعات البشرية، وأنها تنشأ مما يميز الرجل عن الحيوان وأن ما يميز الرجل هو روحه التى تدفعه نحو الخير، فالواجب أن يكون الملك مرآة مخلصة تعكس صفات الروح الفاضل للإنسان، كذلك يقول: إن الملك هو خليفة الله فى أرضه وأن الله قد اختاره لينفذ أوامره ويؤيد دينه ويسعد الناس ويسير بهم بعدله إلى حياة يستحقون بها سعادة الآخرة[1].

وقد يحملنا هذا الرأى الأخير، إذا فسرناه حرفيًا، على الاعتقاد بأن ابن خلدون كان يؤمن «بالحق الإلهى» ومع ذلك فلا ابن خلدون ولا غيره من فلاسفة المسلمين آمن بالحق الإلهى على نحو ما فهم «بوسويه» مثلًا؛ فالقرآن ينص على أن جميع الناس خلفاء الله فى أرضه، وليس ثمة شخص أو أسرة يصطفيها الله. ويجب على المسلمين أن يتبعوا الأوامر المنزلة، وهذه الأوامر تقضى عليهم باختيار ملكهم، فإذا اختاروه وجبت عليهم طاعته ما ظل متبعًا طريق الخير. فإذا حاد عن تلك الطريق وجب على المسلمين عزله واختيار سواه[*]. تلك هى النظرية التى لم يحاول ابن خلدون أبدًا أن يدحضها أو يعدلها فالإنسان إذن ليس خليفة الله إلا لأنه يجب عليه أن ينفذ القوانين وأن يسير بالإنسانية إلى السعادة التى وعد الله بها[2].

---

(1) د. طه حسين: فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ص 96.

(*) انظر فى هذا ما قلناه عن «الحكم القائم على الرضى» فى فلسفة الحكم فى الإسلام.

(2) د. طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، الترجمة العربية، ص 96 ـ 97.

(د) العصبية أساس الحكم فى مفهومه الحديث:

كثير ما يؤخذ على نظرية ابن خلدون فى العصبية أنها نظرية ضيقة جدًّا. فالعصبية بحسب أصحاب هذا المأخذ لا معنى لها بالنسبة إلى مجتمع يونانى أو رومانى أو حديث بل ينحصر معناها وأهميتها فى المجتمعات القبلية ومصدر إساءة فهم ابن خلدون فى هذه المسألة فى نظر د. مرحبا هو إرادة قصر معنى العصبية عنده على رابطة الدم والنسب وحدها، مع أن ابن خلدون نفسه لا يقصرها على هذا المعنى، بل يدخل فيها روابط أخرى قد تكون أكثر أهمية، فهى عنده مجرد ربط وجذب[1].

إنها نوع خاص من أنواع العلاقات الاجتماعية، إنها كل ما يؤدى إلى وجود الجماعة المتلاحمة المتماسكة التى تستشعر فيما بينها التعاطف والحمية المتبادلة والمبادرة إلى مناصرة أعضائها فى «الممانعة والمدافعة» على حد تعبير ابن خلدون، سواء كان ذلك بطريق الدم أو بغير طريقه، فالعبرة هنا إنما هى فى هذه «الممانعة والمدافعة» التى تتأتى بأشكال مختلفة وصور متباينة. فهى «إنما تكون من الالتحام بالنسب أو ما فى معناه». وهكذا فعبارة ابن خلدون «أو ما فى معناه» تخرج العصبية عن مدلولها المتداول وتعطيها معنى أوسع يدخل فيه كل ما من شأنه أن يساعد على التماسك والتناصر، وبالتالى كل ما تكون به «الممانعة والمدافعة» كالولاء والحلف مثلًا، ويؤيد ذلك قول ابن خلدون: «ومن هذا الباب الولاء والحلف إذ نعرة كل أحد على أهل ولائه وحلفه للأنفة التى تلحق النفس من اختصام جارها أو قريبها أو نسيبها»[2] فالولاء والحلف ليسا من النسب فى شىء ومع هذا فهما داخلان فى معنى العصبية، والنسب ليس مقصودًا فى ذاته هنا وإنما فائدته هذا الالتحام الذى يوجب صلة الأرحام حتى تقع المناصرة، وقد تحقق الوصلة والالتحام بالرق والاصطناع أيضًا على حد تعبير ابن خلدون[3].

وهكذا فالوصلة والالتحام أولًا وبالأصالة، والنسب يأتى ثانيًا وبالتبع، فالنسب

---

(1) د. مرحبا: نفس المرجع السابق، ص 811.

(2) ابن خلدون، المقدمة، ص 424. نقلاً عن: د. مرحبا: نفس المرجع السابق، ص 811 ـ 812.

(3) نفسه، ص 812.

مجـرد مثـل مـن أمثلـة الترابـط وليـس علمًـا عليهـا كلهـا. فهنـاك إذن رابطـة النسـب وهنـاك رابطـة الحلـف بالـولاء، وهنـاك رابطـة الـرق والاصطنـاع، وتلـك كانـت الروابـط المعروفـة علـى عهـده والتـى تدخـل فـى مفهـوم العصبيـة عنـده، ولئـن كانـت هنـاك روابـط أخـرى لـم يذكرهـا كرابطـة الطوطـم (المنتشـرة لـدى الشـعوب البدائيـة المغلقـة) ورابطـة الحـزب والمبـدأ السياسـى وسـائر أنـواع الروابـط التـى تجمـع الشـمل وتلـم الشـعث، فهـذه الروابـط داخلـة فـى مفهـوم العصبيـة عنـده بالقـوة، مـا دام المقصـود بالعصبيـة عنـد ابـن خلـدون إنمـا هـو الوصلـة والالتحـام كمـا تقـدم، وإذا كان هـو لـم يذكـر هـذه الروابـط الأخيـرة فمـا ذلـك إلا لأنهـا لـم تكـن معروفـة لعهـده، وحسـبه أنـه ذكـر أمثلـة علـى الترابـط الـذى يكـون بالعصبيـة دون أن يسـتغرقها جميعًـا[1].

وعلـى ذلـك فـإذا قـال ابـن خلـدون: إن الوصـول للحكـم إنمـا يكـون بالعصبيـة فمعنـى ذلـك أنـه يحتـاج إلـى نـوع مـن التأييـد والمناصـرة، أمـا أن يتصـدى أحـد للحكـم دون مسـاندة مـن أهلـه وقبيلتـه فهـو واهـم. والعصبيـة بهـذا المعنـى الواسـع لا تـزال عنصـرًا أساسـيًا فـى مفهـوم الحكـم بمدلولـه الحديـث سـواء أكان حكمًـا فرديًـا اسـتبداديًا أم برلمانيًـا ديمقراطيًـا، فلابـد لمـن يتصـدى للحكـم اليـوم أن يرشـحه حـزب معيـن أو كتلـة خاصـة «حتـى تقـع المناصـرة والنعـرة». فالجماعـة التـى تديـن بمبـدأ واحـد وتنـادى بشـعار واحـد يكـون التناصـر بيـن أعضائهـا أقـوى وأشـد مـن أى جماعـة أخـرى لا يجمعهـا مبـدأ ولا تربطهـا عقيـدة. هـذا فيمـا يـرى د. مرحبـا كل مـا يقصـده ابـن خلـدون بالعصبيـة[2].

وإذا تسـاءل دارس للعصبيـة عنـد ابـن خلـدون مثـل الدكتـور طـه حسـين، هـل صحيـح أنـه يجـب أن نبحـث عـن عصبيـة القبيلـة البدويـة فـى أصـل كل الـدول؟ أليسـت هنـاك عوامـل أخـرى تشـترك فـى تكويـن دولـة أو مملكـة؟ وهـل قامـت المـدن اليونانيـة واللاتينيـة علـى النحـو الـذى قامـت عليـه الـدول العربيـة والبربريـة بهـا، وهـل حقيقـة أن الأسـباب الاجتماعيـة لتأسـيس دولـة مـا هـى واحـدة فـى كل زمـان وفـى كل مـكان وأنهـا سـتبقى

(1) د. مرحبا: نفس المرجع، ص 813.

(2) د. محمد عبد الرحمن مرحبا: المرجع السابق، ص 813.

كذلك؟، لكان ردنا عليه بالإضافة إلى ما قلناه، إنه إن لم يكن يعرف اليونان والرومان قديما العصبية، ولم تعرفها المجتمعات اليوم، بمعنى رابطة الدم فقد عرفوها بمعنى رابطة الحلف والولاء ورابطة الرق والاصطناع ورابطة الحزب والمبدأ والعقيدة، ولرد عليه أيضًا كرامر[1] ـ الذى ذكره هو وحاول نقده فيما ذهب إليه وكأنما أضاره أن يحاول الغربيون فهم ابن خلدون فهمًا حديثًا ومعاصرًا ـ حينما حاول تطبيق نظرية ابن خلدون على المجتمعات الأوروبية المختلفة، خاصة على تاريخ ألمانيا وفرنسا، يقول كرامر: إن فرنسا التى استعبدها الرومان فقدت جرأتها وعصبيتها، أما ألمانيا التى لم تغلب أبدًا فقد حافظت عليها، وأن ذلك هو السبب فى أن الحرية الحقيقية لا توجد لدى الفرنسيين وأنها إنما يتمتع بها الألمان. وليس علينا كما قال الدكتور طه حسين نفسه أن نبين خطأ ذلك الرأى، إنما علينا فيما أرى أن نفخر بابن خلدون فقط، لا أن ننقد كتاب الغرب على لسان الدكتور طه الذى قال أيضًا: إنه (أى ابن خلدون) قد بهرهم طرافته إلى حد أن اعتقدوا أنهم إنما ينقدون فيلسوفًا حديثًا[2].

ثامنًا: نظريته فى الدولة

إن الغاية التى تجرى إليها العصبية كما قلنا إنما هى الملك، وبناء الدولة ويفسر ابن خلدون كيفية أن بالعصبية تبنى الدولة الكبيرة بالتغلب على عصبيات أخرى حتى يعظم السؤدد وتكون الدولة قادرة على حماية نفسها ضد الدول الأخرى ذات العصبيات الكبيرة مثلها، ولما كانت العصبية تتوفر بقوة مع البداوة فطور الدولة الأول إنما هو فى البداوة، فإذا اتسعت أحوال البدو المنتحلين للمعاش الطبيعى وحصل لهم الغنى والرفاهية، وتخطيط المدن والأمصار انتقلوا بالدولة من دور البداوة إلى دور الحضارة.. ومن هنا تأتى نظرية ابن خلدون فى عمر «أطوار الدولة».

(1) Kremer: (A.van), Ibn Chuldun and seine Kultur-geschichte der Islamichen Reiche, Wien, 1879, p. 25.

واسم الكتاب بالعربية ابن خلدون وتاريخه فى حضارة الدول الإسلامية، نقلًا عن: كتاب د. طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية ص 99 ـ 100.

(2) د. طه حسين، نفسه، ص 99 ـ 100.

(أ) نظريته فى عمر الدولة:

الدولة عند ابن خلدون لها أعمار طبيعية كما للأشخاص وهى فى الغالب لا تعدو أعمار ثلاثة أجيال، والجيل هو عمر شخص واحد من العمر المتوسط، وهو بلوغ سن الأربعين الذى هو انتهاء النمو والنشوء إلى غايته(*)، وإنما قال ابن خلدون: إن عمر الدولة لا يعدو فى الغالب ثلاثة أجيال فسلطان الدولة يتقلص بعد ثلاثة أجيال فالأول يتغلب ويقيم دعائم السلطان لأنه ما زال على خلق البداوة والقوة، والثانى يتحول بالدولة من حال البداوة إلى حال الترف والحضارة فتنكسر قليلًا ثورة العصبية بعض الشىء وتؤنس منهم المهانة والخضوع، أما الثالث فينسى عهد البداوة والخشونة كأن لم تكن ويحاول صاحب الدولة الاستعانة بالموالى لحماية الدولة لأن من فيها لن يسعفوه إذا ما غزاهم غاز، وتظل هكذا حتى يأذن الله بانقراض الدولة، فتذهب بما حملت، وهذه كما نرى ثلاثة أجيال فيها يكون هرم الدولة وتخلفها[1]، ولهذا فإن انقراض العصبية فى الجيل الرابع لأن المجد والحسب إنما هو فى أربعة آباء. وهذه الأجيال الثلاثة عمرها مائة وعشرون سنة.. ويؤكد ابن خلدون نظريته فى أعمار الدولة بنظرية أخرى مشابهة لها وإن اختلفت عنها قليلًا هى نظرية أطوار الدولة.

(ب) نظريته فى أطوار الدولة:

إن حالات الدولة وأطوارها لا تتعدى فى الغالب خمسة أطوار وهى تجرى على النحو الآتى:

الطور الأول: طور السعى إلى الملك والظفر به: وهذا طور التأسيس طور الظفر بالبغية وغلب المدافع والممانع والاستيلاء على الملك وانتزاعه من أيدى الدولة السابقة. فيكون صاحب الدولة فى هذا الطور أسوة قومه فى اكتساب المجد وجباية المال والمدافعة عن الحوزة والحماية، لا ينفرد دونهم بشىء، لأن ذلك مقتضى العصبية التى وقع بها الغلب ولا تزال بعد بحالتها.

(*) لا يخفى علينا هنا أن ابن خلدون متأثر فى تحديد عمر الجيل من أجيال الدولة بالآية القرآنية " حَتَّى إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً".

(1) ابن خلدون، المقدمة، ص 485 ـ 487. وراجع د. محمد مرحبا، نفس المرجع السابق، ص 816 ـ 817.

الطـور الثانـى: طـور الاسـتبداد والانفـراد بالملـك ومدافعـة المنافسـين، غيـر أنـه لا يلبـث أن يسـتتب الأمـر حتـى يدخـل فـى طـور الاسـتبداد علـى قومـه والانفـراد دونهـم بالملـك، وكبحهـم عـن التطـاول للمسـاهمة والمشـاركة، فيبعدهـم عـن مهـام الملـك ويبـدأ بتكويـن جيـش مأجـور وينظـم الحكـم ليثبـت لـه وحـده الأمـر.

الطـور الثالـث: طـور الفـراغ والدعـة لتحصيـل ثمـرات الملـك ويأتـى حيـن يشـبع الحاكـم المسـتبد شـهوته فـى الحكـم ليبـدأ فـى إشـباع باقـى شـهواته ويجنـى ثمـار مـا فعـل وأول مـا تتجـه إليـه شـهوة المسـتبد هـى تنظيـم ماليـة الدوليـة وزيـادة دخلـه ويـزداد الصـرف علـى مظاهـر المدنيـة والتـرف والرخـاء. فيزدهـر الحكـم بازدهـار الصناعـات والفنـون والعلـوم ويبلـغ الرخـاء المـادى الـذروة، فيبعـث الحاكـم المعـروف علـى أهلـه، هـذا مـع التوسـعة علـى صنائعـه وحاشـيته وجنـوده فـى أحوالهـم بالمـال والجـاه وإدرار أرزاقهـم، وهــذا الطـور آخـر أطـوار الاسـتبداد مـن أصحـاب الدولـة لأنهـم فـى هـذه الأطـوار كلهـا مسـتقلون بآرائهـم بانـون بعزهـم، موضحـون الطـرق لمـن بعدهـم.

الطـور الرابـع: طـور القنـوع بالملـك والمسـالمة ويكـون الحاكـم فيـه قانعًـا بمـا بنـى أولـوه، مسـالمًا لأنظـاره مـن الملـوك والحـكام مقلـدًا للماضيـن مـن سـلفه فيتبـع آثارهـم حـذو النعـل بالنعـل، ويـرى فـى الخـروج عـن تقليدهـم فسـاد أمـره وأنهـم أبصـر بمـا بنـوا فـى مجـده.

الطـور الخامـس: طـور الإسـراف والتبذيـر، ويكـون الحاكـم فـى هـذا الطـور متلفًـا لمـا جمـع أولـوه فـى سـبيل الشـهوات واصطنـاع إخـوان السـوء، وفـى هـذا الطـور تحصـل فـى الدولـة طبيعـة الهـدم ويسـتولى عليهـا المـرض المزمـن الـذى لا تـكاد تتخلـص منـه ولا يكـون لهـا منـه بـرء إلـى أن تنقـرض[1].

تاسعًا: نظريته فى وجوه الكسب

إن تحصيـل الـرزق وكسـبه عنـد ابـن خلـدون، يتـم بوسـائل عـدة منهـا الطبيعـى ومنهـا

(1) انظر: د. أميرة مطر، فى فلسفة السياسة، ص 81 ـ 83، وأيضًا د. محمد مرحبا، نفس المرجع السابق، ص 818 ـ 819.

الزراعـى ومنهـا التجـارى والصناعـى فإمـا أن يكـون مأخـذه مـن يد الغيـر وانتزاعـه بالاقتـدار عليه علـى قانـون متعـارف، ويسـمى حينئـذ مغرمًـا وجبايـة، وإمـا أن يكـون مـن الحيـوان الوحشـى باقتناصـه وأخـذه برميـة مـن البـر أو البحـر، ويسـمى اصطيـادًا[1].

وإمـا أن يكـون مـن الحيـوان الداجـن باسـتخراج فضولـه (منتجاتـه) المنصرفـة بيـن النـاس فـى منافعهـم، كاللبـن مـن الأنعـام والحريـر مـن دودة القـز، والعسـل مـن النحـل، أو أن يكـون مـن النبـات فـى الـزرع والشـجر بالقيـام عليـه وإعـداده لاسـتخراج ثمـره ويسـمى هـذا كلـه فلاحـة، فالفلاحـة إذن عنـد ابـن خلـدون تشـمل الزراعـة وتربيـة الحيـوان[2].

وإمـا أن يكـون الكسـب مـن الأعمـال الإنسـانية، إمـا فـى مـواد معينـة وتسـمى الصنائـع (من كتابـة وتجـارة وخياطـة.. إلـخ) أو فـى مـواد غيـر معينـة، وهـى جميـع الامتهانـات والتصرفـات، وإمـا أن يكـون فـى البضائـع وإعدادهـا للأعـواض، إمـا بالتقلـب بهـا فـى البـلاد أو احتكارهـا، ويسـمى هـذا تجـارة، فهـذه وجـوه المعـاش وأسـبابه. وأمـا الفلاحـة فهـى طبيعيـة وهـى أقـدم وجـوه المعـاش فطريـة لا تحتـاج لنظـر ولا لعلـم[3].

أمـا الصنائـع فهـى متأخـرة عـن الفلاحـة لأنهـا تتصـرف فيهـا الأفـكار والأنظـار، ولهـذا لا توجـد غالبًـا إلا فـى أهـل الحضـر. والصنائـع منهـا البسـيط ومنهـا المركـب، والبسـيط يختـص بالضروريـات، والمركـب للكماليـات، وأمـا التجـارة فإنهـا وإن كانـت طبيعيـة فـى الكسـب فالأكثـر مـن طرقهـا ومذاهبهـا إنمـا هـى تخيـلات، فـى الحصـول علـى مـا بيـن القيمتيـن فـى الشـراء والبيـع لتحصـل فائـدة الكسـب مـن تلـك الفضلـة[4].

هـذا وقـد ربـط ابـن خلـدون وجـوه المعـاش بسـائر وجـوه النشـاط الإنسـانى ودرس دراسـة علميـة مختلـف الظواهـر الاقتصاديـة، وقـد رأينـا طرفًـا مـن هـذه الدراسـة عنـد كلامـه علـى البـدو والحضـر وحيـاة كل منهمـا، والحـق أن الذيـن كتبـوا فـى المسـائل الاقتصاديـة قبـل ابـن خلـدون لـم تكـن كتاباتهـم تتصـف بصفـات البحـث العلمـى للظواهـر الاقتصاديـة،

(1) د. مرحبا، نفس المرجع السابق، ص 823.

(2) نفسه، ص 823 ـ 824.

(3) نفسه، ص 824.

(4) نفسه.

وإنما كل ما كتبه القدماء فى هذا الشأن من إغريق أو رومان أو عرب كان من قبيل الدراسات الأخلاقية أو الأبحاث التشريعية[1]، وعلى رأس هؤلاء السابقين أرسطو. ومما يدعو للأسف أيضًا أن البعض يقول بأن أرسطو عالج هذا الموضوع بإيجاز شديد وتدبر وترتيب على حين شرحه ابن خلدون بإسهاب وإغراق عظيمين فى التفاصيل التى لا حاجة إليها. ويرجع هذا إلى اختلاف الذهنين، فأرسطو منطقى قبل كل شىء، والثانى يلاحظ فى وقت واحد عددًا لا نهاية له من أشياء صادقة فى الغالب ولكنه لا يستطيع أن يرتبها وينظمها[2].

ولقد نسى الباحث هنا أن هذا الإسهاب الذى عاب فى نظره ابن خلدون جاء من أنه يضرب من الأمثلة الكثير وهذه هى سمة العالم الذى لا يعمم القانون إلا بعد حصر الكثير من الأمثلة. ونسى أن المنطق الأرسطى وأرسطو بقياسه واستقرائه ـ الذى ثبت عقمه هو الآخر لأنه مجرد قياس واستقراء لأنواع فقط ـ ليس من الذين يلتزمون بالمنهج العلمى الدقيق فى دراسة الظواهر الإنسانية.

عاشرًا: نظريته فى الاقتصاد السياسى

ينحو ابن خلدون منحى فى الاقتصاد يتضمن بذور مذهب (المادية التاريخية) لكارل ماركس. فهو يرى «أن اختلاف الأجيال فى أحوالهم إنما هو اختلاف نحلتهم فى المعاش»[3] أى أن اختلاف طرق المعيشة ووسائل الإنتاج بين الناس هو السبب فى اختلاف أحوالهم، فالأساس الاقتصادى إذن هو الذى يفسر بالدرجة الأولى ما نرى بين الناس من تباين وتنوع[*].

ويقرر ابن خلدون أيضًا أن الكسب هو قيمة الأعمال البشرية فسعى العبد وقدرته على العمل يسمى كسبًا، فالرزق يكون من الله أما أعمال الإنسان فهى الكسب.

(1) د. مرحبا، المرجع السابق، ص 825.

(2) د. طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ص 148.

(3) ابن خلدون، المقدمة، جـ 2، ص 407. نقلاً عن: د. مرحبا، نفس المرجع السابق، ص 825.

(*) قارن هذا بما قاله ماركس وإنجلز حول تطور المجتمع كنتيجة لتطور التكوينات الاقتصادية، راجع أفانا سييف، أصول الفلسفة الماركسية، ص 199.

ويقرر أن للعمل الإنسانى القيمة الأساسية فى كل ما يقتنيه.. يقول: «فاعلم أن ما يفيده الإنسان ويقتنيه من التحولات إن كان من الصناعات فالمفاد المقتنى منه قيمة عمله.. إذ ليس إلا العمل وقد يكون من الصنائع فى بعضها غيرها مثل التجارة والحياكة والغزل إلا أن العمل فيها أكثر قيمة وإن كان من غير الصنائع فلابد من قيمة العمل الذى حصلت به إذ لولا العمل لما تحصل قنيتها؛ فقد تبين أن المفادات والمكتسبات أكثرها قيمة الأعمال الإنسانية[1]، كذلك يقرر ابن خلدون أن أهم عامل يحدد قيمة السلعة هو المبذول فيها من عمل وجهد. وهو سابق فى هذا لعلماء الاقتصاد السياسى أمثال ريكارد وآدم سميث وماركس بمئات السنين، ويربط أيضًا بين جودة الصنائع وكثرتها وبين قانون العرض والطلب فيقول: «إن الصنائع إنما تستجاد وتكثر إذا كثر طالبها»[2].

ويقارن أهمية العمل بالنسبة لرأس المال حين يؤكد أن العمل هو العنصر الأساسى وراء الإنتاج وليست الطبيعة كافية أو مغنية عنه بما يتفق والاشتراكية ويقول: «ألا ترى أن القليلة السكن كيف يقل الرزق والكسب فيها أو يفقد لقلة الأعمال الإنسانية وكذلك الأمصار التى يكون عمرانها أكثر يكون أصلها أوسع أحوالًا وأشد رفاهية ونقول لعامة البلاد إذا تناقص عمرانها أنها ذهب رزقها حتى أن الأنهار والعيون ينقطع جريها فى القفر كما أن نور العيون إنما يكون بالإنباط والإفراء الذى هو بالعمل الإنسانى كالحال فى ضروع الأنعام فما لم يكن إنباط ولا إفراء نضبت وغارت بالجملة كما يجف الضرع إذا ترك امتراؤه»[3].

وللعمل الاقتصادى أيضًا فى نظره دخل فى الأجسام والأخلاق والعقول والعبادة فاختلاف أحوال العمران فى الخصب والجوع له آثار بعيدة المدى فى أبدان البشر وأخلاقهم وعقولهم ودينهم. ويربط ابن خلدون كما سبق أن أوضحنا بين الترف والدعة وانغماس الدولة فيهما وبلوغها الهرم، فالعامل الاقتصادى إذن قد يكون نذيرًا بهدم الدولة، وهناك ناحية اقتصادية مهمة بحثها ابن خلدون تؤدى إلى مضاعفات

(1) نقلاً عن: د. أميرة مطر، فى فلسفة السياسة، ص 85.

(2) د. محمد مرحبا، المرجع السابق، ص 833.

(3) نقلاً عن: د. أميرة مطر، نفسه، ص 85 ـ 86.

كثيرة فى المجتمع وتتصل باتساع العمران وعلاقة ذلك بازدياد الترف وفرص العمل والكسب فيقول: «متى زاد العمران زادت الأعمال ثم زاد الترف تابعًا للكسب وزادت عوائده وحاجاته واستنبطت الصنائع لتحصيلها فزادت قيمتها وتضاعف الكسب فى المدينة لذلك ثانية»[1].

وفى هذا النص الصغير جمع ابن خلدون مجموعة من النظريات يكفى لبيان أهميتها أنها كانت موضوعًا لدراسة مبتكرة قام بها إميل دوركايم فى كتابه «فى تقسيم العمل الاجتماعى» للحصول على الدكتوراه. ثم جاء بعده كثير من علماء الاجتماع وأصحاب المذاهب الاشتراكية فأخذوا بها وأفادوا منها وصاغوها صياغات مختلفة منهم أبو جليه Bougle الذى صاغها فى قانون خلاصته «أن التغير الكمى يؤدى إلى تغير كيفى»[2].

ومن كل هذه الآراء العميقة التى تربط فى مجموعها بين الاقتصاد والسياسة ربطًا شديدًا إذ تعد الاقتصاد عاملًا مهمًا وأساسيًا مؤثرًا فى الدولة وتطورها، وانهيارها ومؤثرًا فى أخلاق الناس وعاداتهم ودياناتهم.. إلخ. نستطيع القول: إن ابن خلدون إمام من أئمة علم الاقتصاد السياسى فإن كان أرسطو من قبل قد تحدث فى شىء من هذا القبيل فإن ابن خلدون قد تجاوز هذه الآراء بما قدمه من جديد، وربط بين هذه الآراء الاقتصادية والسياسة على أساس علمى بما يجعله أبًا حقيقيًا لهذا العلم ـ علم الاقتصاد السياسى، كما كان أبًا لكثير من العلوم الأخرى.

حادى عشر: تقييم لنظريات ابن خلدون السياسية

فى الواقع أن كل ما تقدم ليس كل ما قدمه ابن خلدون من نظريات سياسية فله نظريات أخرى تتعلق بأفضل الحكومات، وهى الحكومة الدينية التى يرأسها الخليفة. والخلافة فى نظره وكالة فالخليفة يمثل النبى دائمًا فيما يتعلق بالسلطة السياسية والدينية وليس له أى امتياز عن باقى المسلمين، واختياره واجب على

(1) ابن خلدون، المقدمة، جـ 3، ص 860. نقلاً عن: د. مرحبا، نفس المرجع، ص 830 ـ 831.

(2) د. محمد مرحبا، نفسه، ص 831.

المؤمنين بشروط معينة لا يمكن مخالفتها(*) ويوافق على وجود خليفتين للمسلمين فى وقت واحد، لكل منهما ملك مستقل، بالضرورة فى نظر ابن خلدون قد تتطلب ذلك فالدولة إذا ما كانت شاسعة يقصر الملك عن حمايتها والضرورة تقضى على كل ولاية أن تحسن الدفاع عن نفسها وأن تنظم شئونها، ولم يرد الإسلام قد أن يفرض على العالم مبادئ لا يمكن تطبيقها[1].

وله أيضًا نظرية خاصة ومهمة فى تحصيل العلوم، وأسلوب التعليم ومن هذه الأساليب التعليمية التى ينصح ابن خلدون باستخدامها لكى يُحصّل العلم تحصيلًا جيدًا وسليمًا، إيثار التدرج، مراعاة استعداد الطالب، المقاربة بين الدروس، تعليم الفنون واحد واحد، ترك التوسع فى العلوم الآلية، ويحدثنا عن السياسة التعليمية، فيعدد مساوئ الشدة، ويقر بأنه من أحسن مذاهب التعليم استخدام أسلوب الترغيب والترهيب[2].

وفى النهاية لا نستطيع إنكار وجود بعض العيوب والأخطاء لديه، إلا أنها من قبيل الهنات والزلات التى يمكن أن تغتفر له خاصة إذا ما قيست بما أسدى للفكر البشرى من خدمات لا ينكرها إلا مكابر، وأهم نقد لابن خلدون هو اقتصاره فى استقرائه ومقارناته على العرب والبربر فى شمال إفريقيا وإن كان هذا صحيحًا فإنه لا يضير ابن خلدون فى شىء بل هذه هى الطريقة المثلى فى دراسة المجتمعات، وهى الطريقة التى تقتطع بيئة محددة أو مجتمعًا معينًا بالذات وتحصر الدراسة فيه لتخرج نتائج دقيقة[3].

وإذا استخدمت هذه النتائج فى تطبيقات جديدة فهذا شأن من يطبقها كما حدث لنظريات ابن خلدون التى ما زالت تطبق فى الغرب حتى القرن التاسع عشر، ويقول

(*) ويتضح لنا هنا اتفاق ابن خلدون مع أساس نظام الحكم الإسلامى كما قدمناه من قبل.

(1) انظر الدكتور طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ص 127 ـ 138.

(2) د. كمال اليازجى، نصوص فلسفية ميسرة من تراث العرب الفكرى، عن المقدمة، ص 145 ـ 421، وانظر أيضًا د. مرحبا، نفسه، ص 835 ـ 842.

(3) د. مرحبا، نفسه، ص 843.

فـون فيسـندنك: أنـه يطبـق مـا كان يشـعر بـه أو يدعـو إليـه ابـن خلـدون علـى أوروبـا فـى القـرن التاسـع عشـر أصـح تطبيـق وأتمـه[1].

وممـا يؤكـد أهميـة مـا وصـل إليـه هـذا المفكـر مـن آراء أخـذ الكثيرين عنـه وتأسيسـه لكثير مـن العلـوم كمـا أشـرنا، فهنـاك أوجـه شـبه بيـن ابن خلـدون وفيكـو، وبينـه وبيـن روسـو[2] وبينه وبيـن مكيافيللـى ونيتشـه فـإرادة القـوة التـى ذهـب مكيافيللـى إلـى أنهـا أصـل الدولـة تشـبه فكـرة العصبيـة التـى اسـتند إليهـا ابـن خلـدون مـع الفـارق لأن الأخيـر لـم يذهـب فـى فلسـفته السياسـية إلـى حـد إباحـة العنـف والخيانـة والقتـل والغـدر إذا مـا اقتضتهـا مصلحـة الحاكـم لأنـه رأى هـذه الأعمـال شـرًا يعـود علـى مرتكبهـا، وعلـى الدولـة ككل بأسـوأ العواقـب. فلـم يفصـل ابـن خلـدون بيـن الأخـلاق والسياسـة. وقـد قـال اسـتفانون كلوزيـو: «إن كان الفلورنسـى العظيـم (مكيافيللـى) يعلمنـا وسـائل حكـم النـاس فإنـه يفعـل ذلـك كسياسـى بعيـد النظـر ولكـن العلامـة التونسـى (ابـن خلـدون) اسـتطاع أن ينفـذ إلـى الظواهـر الاجتماعيـة كاقتصـادى وفيلسـوف راسـخ، ممـا يحمـل بحـق علـى أن نـرى فـى أثـره مـن سـمو النظـر والنزعـة النقديـة مـا لـم يعرفـه عصـره.[3] ويكفـى ابـن خلـدون هـذه الشـهادة التـى إن دلـت علـى شـىء فإنمـا تـدل علـى أنـه مـا زال لابـن خلـدون أثـره علـى المفكريـن الغربييـن ومـا علينـا نحـن إلا أن نعيـد النظـر مـرة أخـرى فـى تـراث هـذا المفكـر العظيـم.

وأعتقـد أننـا بعـد هـذه الرحلـة داخـل فلسـفة الإسـلام السياسـية ومـا رأينـاه مـن آراء لـدى فلاسـفته السياسـيين، نسـتطيع الآن القـول: إن لدينـا فكـرًا سياسـيًا يسـتحق الدراسـة وأكثـر مـن ذلـك فهـو جديـر بالتطبيـق إن كنـا نؤمـن فعـلًا بالأصالـة والمعاصـرة.

---

(1) فون فيسننذنك، ابن خلدون مؤرخ الحضارة العربى فى القرن الرابع عشر، مجلة الدويتشه رونتشاو الألمانية فى يناير 1923م، ترجمة محمد عبد الله عنان، ملحقه بترجمته لكتاب د. طه حسين، ص 181.

(2) د. خليل الجر وحنا الفاخورى، تاريخ الفلسفة العربية جـ 2، ص 516 ـ 517.

(3) محمد عبد الله عنان، ابن خلدون، حياته وتراثه الفكرى، القاهرة، 1953م، ص 184.

قائمة بأهم المصادر والمراجع

(أ) المصادر العربية والأجنبية

1 ـ القرآن الكريم.

2 ـ ابن خلدون: المقدمة تحقيق الدكتور على عبد الواحد وافى، نشرت فى أربعة مجلدات، القاهرة 1953 ـ 1962م.

3 ـ أبو نصر الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق د. ألبير نصرى نادر، بيروت 1959م.

4 ـ أبيقور: الحكم الأساسية: ترجمة جلال الدين سعيد فى كتابه «أبيقور ـ الرسائل والحكم»، الدار العربية للكتاب، بيروت 1991م.

5 ـ أرسطو طاليس: السياسة، ترجمة د. أحمد لطفى السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1979م.

6 ـ أفلاطون: الجمهورية، ترجمة ودراسة د. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة طبعة 1985م.

7 ـ أفلاطون: القوانين، ترجمة محمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986م.

8 ـ أوغسطين: الاعترافات، ترجمة وتقديم الخورى يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت ـ الطبعة الرابعة 1991م.

9 - Cicero: The Natur of The Gods: Translated by Horace C.P. McGregor with an Introduction by J.M. Ross, Penguin Books, England 1972.

10 - Cicero: Selected Works, Translated by Michael Grant, Penguin Books, England 1971.

11 - Marcus Aurelius: The Thoughts of Marcus Aurelius, Translated by John Jackson, Oxford University Press, London 1928.

12 - Plato: The statesman, translated into English by J. B. Skemp, Routledg & Kegan Paul, London 1961.

13 - Plato: The Law, in the "Dialogues of Plato" Vol. v Translated into English by B. Jowett, Third ed., Oxford Unversity Press, London 1931.

(ب) المراجع العربية والأجنبية

14 ـ د. إبراهيم دسوقى أباظة ود. عبد العزيز الغنام: تاريخ الفكر السياسى، دار النجاح، بيروت 1973م.

15 ـ د. أحمد سويلم العمرى: أصول النظم السياسية المقارنة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1976م.

16 ـ د. أحمد فؤاد الأهوانى: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى القاهرة 1954م.

17 ـ أرنست باركر: النظرية السياسية عند اليونان، ترجمة لويس إسكندر ومراجعة د. محمد سليم سالم، سلسلة الألف كتاب (566)، مؤسسة سجل العرب، القاهرة 1966.

18 ـ د. أميرة حلمى مطر: فى فلسفة السياسة، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الثانية 1978م.

19 ـ د. أميرة حلمى مطر: الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية، القاهرة 1977م.

20 ـ برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول (الفلسفة اليونانية)، ترجمة د. زكى نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثانية، القاهرة 1967م.

21 ـ بنيامين فارنتن: العلم الإغريقى، ترجمة أحمد شكرى سالم، الجزء الأول، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1958م.

22 ـ تشارلز روبنص: أثينا فى عهد بركليس، ترجمة د. أنيس فريحة، مكتبة لبنان، بيروت 1966م.

23 ـ جان جاك شوفالييه: تاريخ الفكر السياسى، ترجمة د. محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والتوزيع والنشر، بيروت 1985م.

24 ـ جورج سارتون: تاريخ العلم، الترجمة العربية للفيف من العلماء، الجزء الثالث، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية 1970م.

25 ـ جورج سباين: تطور الفكر السياسى، الكتاب الأول، ترجمة حسن جلال العروسى، مراجعة وتقديم د. عثمان خليل عثمان، دار المعارف بالقاهرة، الطبعة الرابعة 1971م.

26 ـ جورج سباين: تطور الفكر السياسى: الكتاب الثانى، ترجمة حسن جلال العروسى، مراجعة وتقديم د. محمد فتح الله الخطيب، دار المعارف بمصر، القاهرة 1969م.

27 ـ حنا الفاخورى وخليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، الجزء الثانى، دار المعارف ببيروت، لبنان، بدون تاريخ.

28 ـ د. رأفت عبد الحميد: بيزنطة بين الفكر والدين والسياسة، عين للدراسات والبحوث والنشر، القاهرة 1997م.

29 ـ ساطع المصرى: دراسات عن مقدمة ابن خلدون، مكتبة الخانجى، القاهرة 1961م.

30 ـ د. طه حسين: فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ترجمة محمد عبد الله عنان، القاهرة، بدون تاريخ.

31 ـ عبد الله نعمة: فلاسفة الشيعة، دار مكتبة الحياة ببيروت.

32 ـ د. عبد الكريم أحمد: بحوث فى تاريخ النظرية السياسية، مطبوعات المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة 1972م.

33 ـ د. عبد الرحمن بدوى: فلسفة العصور الوسطى، وكالة المطبوعات بالكويت ودار القلم ببيروت، الطبعة الثالثة 1979م.

34 ـ د. عبد الرحمن بدوى: أفلاطون فى الإسلام، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية 1980م.

35 ـ عبد الرحمن الطعان: الفكر السياسى فى العراق القديم، دار الشئون الثقافية، بغداد، الطبعة الثانية 1986م.

36 ـ د. عثمان أمين: الفلسفة الرواقية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 1971م.

37 ـ على عبد الرازق: الإسلام وأصول الحكم، مكتبة الأسرة ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1996م.

38 ـ د. على عبد الواحد وافى: فصول من آراء أهل المدينة الفاضلة، مطبعة الفكرة، القاهرة، 1950م.

39 ـ د. عمر فروخ: تاريخ الفكر العربى إلى أيام ابن خلدون، دار العلم للملايين، بيروت، 1972م.

40 ـ فؤاد محمد شبل: الفكر السياسى ـ دراسة مقارنة للمذاهب السياسية والاجتماعية ـ الجزء الأول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1974م.

41 ـ د. كمال اليازجى: نصوص فلسفية ميسرة من تراث العرب الفكرى، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة 1968م.

42 ـ د. ماجد فخرى: أرسطو طاليس ـ المعلم الأول، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، بدون تاريخ.

43 ـ د. محمد ضياء الدين الريس: النظريات السياسية الإسلامية، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية، القاهرة 1957م.

44 ـ د. محمد حسين هيكل: الحكومة الإسلامية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، القاهرة 1996م.

45 ـ د. محمد عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، بيروت 1970م.

46 ـ محمد عبد الله عنان: ابن خلدون حياته وتراثه الفكرى، القاهرة 1953م.

47 ـ د. محمد فتحى الشنيطى: نماذج من الفلسفة السياسية، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة 1961م.

48 ـ د. مصطفى الخشاب: تاريخ الفلسفة والنظريات السياسية، مطبعة لجنة البيان العربى، الطبعة الأولى، القاهرة 1953م.

49 ـ د. مصطفى النشار: نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة ـ دراسات فى الفلسفة المصرية واليونانية، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية، القاهرة 1997م.

50 ـ د. مصطفى النشار: فلاسفة أيقظوا العالم، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة 1988م.

51 ـ د. مصطفى النشار: الخطاب السياسى فى مصر القديمة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة 1998م.

52 ـ يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الخامسة، القاهرة 1966.

53 - Bailey C.: The Greek Atomists and Epicurus, Oxford-At the Clarendon Press, 1928.

54 - Barker (E): Plato and His Predecessors, printed by Methuen, London 1948.

55 - Fortin L.E.: St. Thomas Acquinas, in "History of political Philosophy"., 2nd edition, Edited by Leo Straus & Joseph Cropsey, Rand McNally College Publishing Company, Chicago 1972.

56 - Harray V. Jaffa: Aristotle, in "History of Political Philosophy", 2nd Edition, Edited by Leo Strauss & Joseph Cropsey, Rand Mc 1972.

57 - Kathleen Freeman: The Pre Socratic Philosophers, Oxford- Basil Blackwell, 1946.

58 - Julia Annas: Plato.s Republic and Feminism, in "Philosophy", vol. 51-N. 167, Jylly 1974.

59 - Leo Strauss: Plato, in "History of Political Philosophy", Chicago 1972.

60 - Muhsin Mahdi: Al Farabi, in "History of Political Philosophy", Chicago 1972.

61 - Taylor A.: Plato- The man and his Works, Merdian Books, New York 1957.

مؤلفات أ. د. مصطفى النشار

1 ـ فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها فى الفلسفة الإسلامية والغربية:

* صدرت الطبعة الأولى بدار التنوير ببيروت 1984م.

* صدرت الطبعة الثانية عن مكتبة مدبولى بالقاهرة 1986م.

* صدرت الطبعة الثالثة عن مكتبة الأنجلو المصرية بالقاهرة 1997م.

2 ـ نظرية المعرفة عند أرسطو:

* صدرت الطبعة الأولى بدار المعارف بالقاهرة عام 1985م.

* صدرت الطبعة الثانية والثالثة عن نفس الدار عامى 1987 ـ 1997م.

* صدرت الطبعة الرابعة عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 2000م.

3 ـ نظرية العلم الأرسطية ـ دراسة فى منطق المعرفة العلمية عند أرسطو:

* صدرت الطبعة الأولى عن دار المعارف بالقاهرة عام 1986م.

* صدرت الطبعة الثانية عن نفس الدار عام 1995م.

* صدرت الطبعة الثالثة عن دار الثقافة العربية بالقاهرة عام 2000م.

4 ـ فلاسفة أيقظوا العالم:

* صدرت الطبعة الأولى عن دار الثقافة للنشر والتوزيع بالقاهرة عام 1988م.

* صدرت الطبعة الثانية عن دار الكتاب الجامعى بالعين بدولة الإمارات العربية عام 1990م.

* صدرت الطبعة الثالثة عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 1998م.

5 ـ نحو رؤية جديدة للتأريخ الفلسفى باللغة العربية:

* صدرت الطبعة الأولى عن وكالة زووم برس للإعلام بالقاهرة عام 1995م.

* صدرت الطبعة الثانية بعنوان «نحو تأريخ عربى للفلسفة» عن دار قباء عام 2001م.

6 ـ نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة ـ دراسات فى الفلسفة المصرية واليونانية:

* صدرت الطبعة الأولى عن وكالة زووم برس للإعلام بالقاهرة عام 1992م.

* صدرت الطبعة الثانية عن مكتبة الأنجلو المصرية بالقاهرة عام 1997م.

7 ـ مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقى والفلسفة اليونانية:

* صدرت الطبعة الأولى عن دار المعارف بالقاهرة عام 1995م.

8 ـ فلسفة التاريخ ـ معناها ومذاهبها:

* صدرت الطبعة الأولى عن وكالة زووم برس للإعلام بالقاهرة عام 1995م.

9 ـ التفكير المنطقى للصف الثالث الثانوى الأدبى (بالاشتراك):

* صدر عن وزارة التربية والتعليم بدولة الإمارات العربية المتحدة، نشرته دار الغرير للطباعة والنشر ـ دبى 1995م.

10 ـ التفكير المنطقى للصف الثالث الثانوى الأدبى (بالاشتراك):

* صدر عن وزارة التربية والتعليم بدولة الإمارات العربية المتحدة، نشرته دار الغرير للطباعة والنشر ـ دبى 1995م.

11 ـ مكانة المرأة فى فلسفة أفلاطون ـ قراءة فى محاورتى «الجمهورية والقوانين»:

* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 1997م.

* صدرت الطبعة الثانية عن نفس الدار عام 2001م.

12 ـ من التاريخ إلى فلسفة التاريخ ـ قراءة فى الفكر التاريخى عند اليونان:

* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 1997م.

13 ـ المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية:

* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 1997م.

14 ـ مدخل لقراءة الفكر الفلسفى عند اليونان:

* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 1997م.

15 ـ مدخل جديد إلى الفلسفة:

* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 1998م.

* صدرت الطبعة الثانية عن نفس الدار عام 2003م.

16 ـ الخطاب السياسى فى مصر القديمة:

* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 1998م.

17 ـ تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقى (الجزء الأول) السابقون على السوفسطائيين:

* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 1998م.

* صدرت الطبعة الثانية عن نفس الدار عام 2004م.

18 ـ ضد العولمة:

* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 1999م.

* صدرت الطبعة الثانية عن نفس الدار عام 2001م.

19 ـ فى فلسفة الثقافة:

* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 1999م.

20 ـ تطور الفكر السياسى القديم من صولون إلى ابن خلدون:

* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 1999م.

21 ـ تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقى (الجزء الثانى) السوفسطائيون ـ سقراط ـ أفلاطون:

* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 2000م.

* صدرت الطبعة الثانية عن نفس الدار عام 2004م.

22 ـ بين قرنين ـ معًا إلى الألفية السابعة:

* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 2000م.

23 ـ رواد التجديد فى الفلسفة المصرية المعاصرة فى القرن العشرين:

* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 2002م.

24 ـ أرسطوطاليس ـ حياته وفلسفته:

* صدرت الطبعة الأولى عن دار الثقافة العربية، القاهرة 2002م.

25 ـ أعلام التراث الفلسفى المصرى (1) ذو النون المصرى ـ رائد التصوف الإسلامى:

* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 2002م.

26 ـ أعلام التراث الفلسفى المصرى (2) على بن رضوان وفلسفته النقدية:

* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر بالقاهرة عام 2003م.

27 ـ أعلام التراث الفلسفى المصرى (3) زكى نجيب محمود والحوار الأخير:

* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 2003م.

28 ـ ما بعد العولمة ـ قراءة لمستقبل التفاعل الحضارى:

* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 2003م.

29 ـ حقوق الإنسان المعاصر بين الخطاب النظرى والواقع العملى:

* صدرت الطبعة الأولى عن الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 2004م.

30 ـ ثقافة التقدم وتحديث مصر:

* صدرت الطبعة الأولى عن الدار المصرية السعودية بالقاهرة عام 2004م.

31 ـ الفكر الفلسفى فى مصر القديمة:

* صدرت الطبعة الأولى عن الدار المصرية السعودية بالقاهرة عام 2004م.

32 ـ مدخل إلى الفلسفة:

* صدرت الطبعة الأولى عن الدار المصرية السعودية بالقاهرة عام 2005م.

33 ـ الفلسفة التطبيقية:

* صدرت الطبعة الأولى عن الدار المصرية السعودية بالقاهرة عام 2005م.

تطور الفلسفة السياسية





- ما هى الفلسفة السياسية؟
- متى بدأت؟
- كيف كانت نشأتها وتطورها؟
- هل بدأ الفكر السياسي مع اليونان؟ أم أنه قديم قدم ظهور الدولة في مصر القديمة وبلاد الشرق القديم؟!
- ما هى النظريات التي ظهرت عن مفهوم الدولة والحكم وأفضل الحكومات؟
- ما هى العلاقة المثلى بين سلطات الدولة ؟
- متى ظهرت الديمقراطية وكيف نشأت ؟
- هل نجح الفلاسفة القدامى في الوصول إلى فهم دقيق للعلاقة بين السياسة والاقتصاد كما نجحوا في اللوصول إلى الربط بين الأخلاق و السياسة؟
- كيف استفاد مفكروا المسيحية والإسلام من إيمانهم الديني في بلورة فكر سياسي يتوافق مع العقيدة الدينية ويستفيد من تطور الساسة عبر العصرين اليوناني والروماني؟

هذه الأسئلة وغيرها كثير يمكنك أن تجد إجابة عليها في هذا الكتاب الذي يعرض بأسلوب مبسط لأهم معالم تطور الفكر السياسي القديم منذ نشأته وحتى مفكرنا العربي الكبير عبد الرحمن بن خلدون.

للنشر وتقنية المعلومات
For Publishing & Information Technology
+(202) 24178679
info@rawabtonline.com
www.rawabtonline.com